

دور السياق في الترجيح
بين الأقاويل التفسيرية



دكتور محمد إقبال عروي



دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية

- مراجعة منهجية -

دكتور محمد إقبال عروي



د. محمد إقبال عروي

من مواليد المغرب سنة 1962، حاصل على دبلومي الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية والأدب العربي، وعلى دكتوراه الدولة في علوم القرآن ودكتوراه في النقد الأدبي، أستاذ بالتعليم الجامعي، ومستشار ثقافي لدى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت. له مؤلفات في الأدب الإسلامي وبلاغة الخطاب القرآني.



نهر متعدد.. متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة، رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 2487106 (965+) - فاكس: 2468134 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

الطبعة الأولى - دولة الكويت

أبريل **2007** م / ربيع الأول **1428**هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع : **537/2006**
ردمك : **99906-90-68-5**

فهرس المحتويات



تصدير


بسم الله الرحمن الرحيم

الإصدار الدوري في المراجعات التراثية «مراجعات»:

المحددات والأهداف

لا يجادل أحد في أهمية الاعتناء بالتراث والإفادة منه، فهو الرصيد التاريخي للأمة، وهو البيئة الحاضنة لتفاعل المسلمين مع نصوص الوحي والاسترشاد بها في آفاق العطاء العلمي والفكري والاجتماعي والحضاري.

إلا أن المشكل يتمثل في إبراز حدود تلك الإفادة ورسم معالم الثابت والمتغير في العطاء التراثي في ميادين العلوم والتفسير والفقه والسياسة والآداب. خاصة وأنه تم التعامل مع ذلك التراث، في مناسبات عديدة، بصورة غيبت السياق التاريخي، وخلطت بين النصوص وأفهام الناس لها، ورفعت نظر العلماء إلى مقام الحجة واليقين الذي لا يجوز الاستدراك عليه.

وقد تحول ذلك التراث من محطة يستفاد منها في طريق النهوض الحضاري المعاصر إلى قائد يقود العقل العربي المسلم دون تلمس لاختلاف الأحوال والأوطان والأفهام والأعراف وآثار النوازل والأقضية، مع أن في ثنايا ذلك التراث الزاخر أقوالا ومواقف لعلماء أجلاء تحذر من الركون إلى أفهام الناس، أو جعلها حكما في النظر إلى نصوص القرآن والسنة النبوية، وتعطيل النظر الاجتهادي، باعتباره أبرز مقومات الاجتهاد، بما أن الاجتهاد ليس له من معنى سوى صرف أقصى درجات الجهد نحو بلوغ درك الفهم السليم والتنزيل القويم.

والواقع أن نظرة الناس إلى التراث مازالت محكومة باتجاهين اثنين:

- اتجاه التجاوز الفكري للتراث، مع ما يستتبع ذلك من طعن ونقد غير علمي.

- اتجاه تبني التراث جملة وتفصيلا، واستدعائه في كليته، واستصحاب مختلف إشكالاته إلى العصر الحاضر، رغم أنها إشكالات عنت لزمان غير الزمان، وواجهت أقضية غير الأقضية، وعالجت نوازل غير النوازل.

وكلا الاتجاهين يعيش أزمة علاقة وتعامل مع التراث، مما يستدعي التنادي إلى إنجاز وقفة علمية ونقدية لصياغة مشروع رؤية ثالثة تقوم على أساس الاعتزاز العلمي بالتراث، وإدراك قيمته العلمية والحضارية، مع رجحان أن يتوجه أهل الاختصاص إلى بعض محطات ذلك التراث بالنقد والتقويم، حرصا على أن يظل عنصرا فاعلا في استنهاض الأمة نحو يقظتها بحول الله.

ومن ثم، تعين الشروع في إنجاز مقاربات ومراجعات للعديد من القضايا التراثية، لا من أجل تجاوزها؛ لأن التجاوز مظنة التهوين والرفض وهو دعوة فارغة من أي محتوى، وإنما من أجل فهم سياقاتها التي تنزلت فيها، وملابساتها وحدودها العلمية والمنهجية والحضارية، واعتماد رؤية علمية تقوم على أن التراث روح ومنهج قبل أن يكون ظواهر نصية وأحكاما مسطرة؛ لأن أي إنتاج تراثي إنما هو ثمرة التعامل الحي بين عقل الإنسان ونصوص الوحي والواقع المعيش (أو النظر في مآلات الأفعال) وفق اصطلاح الشاطبي، ثلاثية منهجية ليس لأثرها المنهجي والمعرفي كاذبة.

ويسعى قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ضمن مشروع «روافد»، إلى أن يكون الإصدار الدوري في المراجعات التراثية «**مراجعات**» إسهاما علميا في إعادة قراءة القضايا التراثية، وفحص أطروحاتها المنهجية والاستدلالية، ومراجعة العديد من الأحكام المرتبطة بها، سلبا وإيجابا، وذلك من أجل تنوير العقل العربي المسلم، وترشيده في اتجاه امتلاك أدوات التعامل مع التراث فهما وتحليلا وتقويما.

ويهدف إصــدار «**مراجعات**» إلى العمل على تحقيق الأهداف الآتية:

- إعادة بسط القضايا التراثية بلغة وفهم سليمين.

- الإسهام في ترشيد منهج التعامل مع التراث.

- تصحيح المفاهيم المتصلة بقضايا التراث.

- إنجاز مراجعات تراثية مؤسسة على قواعد منهجية.

- الكشــف عن الجوانب الغنية في التراث، القادرة على رســم فهم ســليم للماضــي، وإدراك عميق للواقع، واستشراف إيجابي للمستقبل.

- إيجاد بيئة علمية تواصلية بين المهتمين بالتراث.

والأمــل معقــود علــى مفكري الأمــة وعلمائهــا والباحثين في مختلف حقول التراث أن يســهموا في جعل هذا الإصــدار منتدى فكريا يعرضون فيه قضايا التراث عرضا سليما من حيث الرؤية والمنهــج والمعرفة، ويحللون مختلف جوانبه، وينجزون، من خلاله، قراءاتهم لمختلف مفرداته ومحطاته خدمة للحق، وإنصافا للخلق، وتوجيهــا لأجيال الأمــة في منهج تعاملها مــع تراثها الذي يدخل ضمن مقومات هويتها الدينية والحضارية.

منارات على طريق المنهج

يقول الإمام القرطبي: «وقال بعض العلماء: إن التفسير موقوف على السماع... وهذا فاسد، .. فإن الصحابة - رضي الله عنهم - قد قرءوا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم..»

«الجامع لأحكام القرآن» تصحيح أحمد عبدالعليم البردوني. ج: 1، ص: 23.

ويقول د. يوسف القرضاوي: «وأفهام بعض الناس في بعض الأزمنة ليست حجة على كتاب الله العام الخالد، ولكن كتاب الله هو الحجة على جميع الناس في جميع العصور والأجيال».

«كيف نتعامل مع القرآن العظيم» دار الشروق، بيروت، ط: 1، 2000، ص: 330.

«روي عن ابن عباس أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾ «الإسراء/ 51» فقال: الموت. قال السهيلي: «وهو تفسير يحتاج لتفسير»

الزركشي: «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ج 2، ص: 180

«إذا كان التركيب يوجد داخل النص، فإن الدلالة توجد داخل السياق»

على سبيل التمهيد

يتخــذ هذا الكتاب مســلكا منهجيا يقوم علــى عرض المبادئ والقواعد والمقولات التي تنتظم حركة تفســير الخطاب القرآني، ويبحــث في قاعدة من قواعد التفســير ترتبط بدور الســياق في الترجيح بين الأقوال التفسيرية والمنازع التأويلية للآيات القرآنية، وهــو دور أغفلــه بعض المفســرين، وانتبه إليه آخــرون، غير أنه، بحســب علم صاحب الرســالة، لم يفرد بدراســة مستقلة تشفع النظــر بالتطبيــق، وتدعم الدعــوى بالدليل، وتوســع من مفهوم الســياق ليشــمل النظم الحــاف بالآية والســياق الكلي للســورة والسياق العام لمقاصد القرآن.

ولم تقتصــر الرســالة على النظر، وإنما أولت التطبيق عناية خاصة، وقدمت نماذج تحليلية عديدة للتدليل على أن السياق لا يقوم بدور إضــاءة المعنى وتقريبه، وإنما يقوم بدور آخر، وهو أنه يرجح بين الأقاويل التفســيرية، ويدعم القول الراجح منها، وقد يأتي على القول المرجوح بالضعف والإهمال.

وقــد أبــرز التحليل كيف أن حقل الدراســات القرآنية محتاج إلى جهود منهجية من أجل إعادة ترتيب قضــاياه وتنقيح مباحثه وإلحــاق جزئياتــه بكلياتــه، والإعراضــ عــن مرجــوح الأقاويل وضعيف التأويل، وتجاوز الرؤى والمنازع التي من شأنها أن تحدث اضطرابا، وقد تعيق حركة نموه وتطوره، وذلك لا يتم إلا بانتهاج منهج في المراجعة قائم على إحكام القواعد وتوجيه النظر، وقراءة آحاد الآيات ضــمن سياقها القريب والبعيد والمقاصدي للخطاب القرآني.

إن الدراسات القرآنية والتفسيرية تشهد اليوم وضعا خطيرا؛ فقد تظاهر على نقدها دارسون، وأجمعوا أمر شبهاتهم ومطاعنهم، ثم قضوا عليها بالتناقض والاضطراب، وجعلوا ذلك مطية للقول في الخطاب القرآني بالاختلاف والتناقض، بل وشككوا في سلامته من النقص والزيادة [1].

وهم ينهجون ذلك في غياب اعتماد القواعد التفسيرية العاصمة لصاحبها من الوقوع في الخطأ أو إعمال المبادئ اللغوية والمقامية المفيدة في انتهاج سبيل الفهم الصحيح، مثل قاعدة السياق وقراءة الآية، موضوع التفسير، على ضوء سابق نظمها ولاحقه، وباستحضار المقاصد الإنسانية الكلية للخطاب القرآني، واعتماد منهج التحقيق والتوثيق لدرك القول الصحيح في ما يَعِنُّ من إشكالات وقضايا متصلة بتوثيق النص القرآني وفهمه وحسن تأويله.

ولم تجعل الرسالة هدفا لها الوقوف عند تلك المطاعن والشبهات، فلذاك الأمر موطنه وأهله، فضلا عن عدم تحمس صاحب الرسالة إلى منطق ردود الأفعال الذي يظل جامدا ولا يستنفر الطاقات ابتداء نحو الإبداع والعطاء باعتبارهما قيما حاكمة للعقل المسلم في منظور القرآن وإنما يركن إلى المعهود والموروث والمقبول من كلام الأولين والآخرين، ولا يستيقظ إلا من خلال الرد على من تسول له نفسه إنجاز نقد في حق الموروث

---

(1) تطفح مواقع شبكة الأنترنت بالعديد من «الدراسات» التي تهدف إلى خلخلة اليقين المتمكن من نفوس المسلمين بخصوص حفظ الله لكتابه العزيز من الزيادة والنقص، واعتبار النسخة المتداولة لدى المسلمين اليوم هي النسخة الأصلية بدون زيادة أو نقصان أو تحريف، أو تناقض ومن تلك المواقع:

- www.oumma.com/article.php3?id__article=501.
- www.faithfreedom.org/index.htm
- www.mutensserin.net

وكل موقع من هذه المواقع يفتح في وجه المطلع مواقع أخرى.

ومن آخر المؤلفات الاستشراقية في هذا الدرب كتاب «Aux origines du Coran..» لصاحبه Alfred - Louis De Premare الصادر عن دار «Teraedre» سنة 2004.

مهما كانت خلفية النقد ومصادره وغاياته. وإنما هدفت إلى أن تبرز كيف أن إحكام قاعدة الترجيح بالسياق من شأنه أن يحدث حركة «غربلة» وتنقيح وتهذيب في علوم القرآن والتفسير، حركة تطرح [1] مختلف الأقاويل والمنازع والمذاهب التي لا تستجيب لمحكمية قاعدة الترجيح بالسياق، سياق الآية القريب، وسياق السورة، وسياق مقاصد الخطاب القرآني.

وجدير بالذكر أن حركة «الغربلة» هاته بدأت منذ زمن بعيد، وكانت تتقوى حينا وتضعف حينا آخر، ويكتفى، هنا، بالإشارة إلى جهود الشيخ عبدالله بن الصديق، في رسائله المتصلة بعلوم القرآن والتفسير، وخاصة مصنفه الجليل «كتاب بدع التفاسير» الذي عرض فيه لنماذج «لا تخلو من أن تكون مخالفة للفظ الآية، أو منافية لإعرابها، أو منافرة لسياق الكلام، أو غير متلاقية مع سبب النزول، أو مصادمة للدليل» [2]، وحكم على تلك النماذج ببدعيتها، وأوجب إبعادها عن كتب التفسير وتنقيته منها. واعتبر ذلك الجهد فاتحة لنوع جديد من أنواع التفسير، ومدخلا لمنهج قابل للاحتذاء. والأمل في أن تشكل هذه الرسالة لبنة متواضعة في صرح ذلك البناء الخطير، وهو المقصود من تحريرها أصالة وتبعا.

ومع القول بوجوب «الغربلة» و«النقد» لكثير من المرويات والأحكام والأقوال في علم التفسير وعلوم القرآن، فإن إحسان الظن بالعلماء خلق متعين، غير أنه لا ينبغي أن يصرف الفكر الإسلامي عن المراجعة والتقويم، يقول أبو الطيب القنوجي: «إلا

---

(1) ألف الاستعمال المعاصر أن يورد فعل «طرح» بمعنى بسط وأثار وعرض، لكن الأصل أن «طرح» تغلب فيه الدلالة على الإلقاء والرمي جانبا دلالة على الإهمال، و«الطرح: الشيء المطروح لا حاجة لأحد فيه» (انظر اللسان، ج: 8، ص: 137، مادة «طرح»

(2) الشيخ عبدالله بن الصديق: «كتاب بدع التفاسير»، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، ط: 2، 1986، ص: 149.

أننـا لم نتعبد بمجرد هذا الإحسـان للظن على أن نقبل تفسـير كل عالم كيفما كان، بل إذا لم نجده مسـتندا إلى الشارع ولا إلى أهل اللغة لم يحل لنا العمل به مع التمسـك بحمل صـاحبه على السـلامة، ونظير ذلك اختلاف العلماء في المسـائل العلمية، فهو إن كان إحسـان الظن مسـوغا للعمل بما ورد عن كل واحد منهم لوجب علينا قبول الأقوال المتناقضـة في تفسـير آية واحدة أو في مسألة علمية، واللازم باطل، فالملزوم مثله» [1].

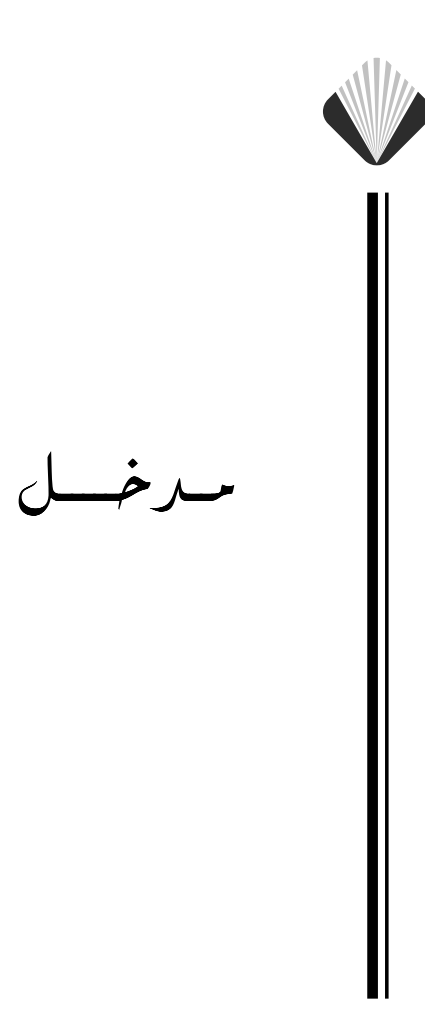
ونسـتعيذ بالله، كما يقـول الجاحظ، مـن «أن تدعونا المحبة لإتمام هذا الكتاب إلى أن نصل الصدق بالكذب، وندخل الباطل في تضاعيف الحق، وأن نتكثر بقول الزور، ونلتمس تقوية ضعفه باللفظ الحسـن، وسـتر قبحه بالتأليف المونق، أو نسـتعين على إيضـاح الحق إلا بالحق، وعلى الإفصـاح بالحجة إلا بالحجة... ونعوذ بالله من فتنة القول وخطله» [2].

وعلى الله قصد السبيل.. في الرؤية والمنهج والدليل.

---

(1) أبو الطيب القنوجي: «فتح البيان في مقاصد القرآن»، ضبط ومراجعة: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ط: 1989، ج: 1، ص: 18.

(2) الجاحظ: «الحيوان»، ج 7، ص: 5.



مدخل

الخطـاب، باعتبـاره بنية لغوية، محتـاج إلى آليات ووسـائل تسـاعد على جعل حيازة معناه ممكنة وميسورة، ويمكن أن نعتبر الـتراث اللغـوي والنقـدي والبلاغي مجـرد جهود لضـبط تلك الآليات وإحكام تلك الوسائل.

ومن ثم، فقد اعتبر الزمخشـري المفسـر القاصر عن إحكام آليـات البلاغـة والبيـان غير قادر علـى تمثل الأبعـاد الجمالية والدلاليـة للخطـاب القـرآني، يقـول: «فالفقيـه، وإن بـرز على الأقـران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم..، وحافظ القصـص والأخبار... والواعظ.. والنحوي... لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصـين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة..» [1].

والمتأمـل في خطاب المفسـرين يدرك أنهم لم يقتصـروا على تحديد وسائل فهم الخطاب، وإنما عملوا على إبراز الوسائل التي تسـاعد علـى ترجيح معنى دون آخر، وتقوية دلالة على حسـاب غيرهـا من الـدلالات المحتملـة؛ إذ لا يكتفى بالـدلالات اللغوية المجـردة، بل لا بد مـن مراعاة مجموع القرائـن، وفي ذلك يقول الآمـدي: «دلالات الألفاظ ليسـت لذواتها، بل هي تابعة لقصـد المتكلم وإرادته» [2].

ومـن العلامات المسـاعدة علـى فهم قصـد المتكلم بالخطاب النظر في سياق الكلام، قريبه وبعيده، لغويه ومقامه. وقد وجدنا

(1) الزمخشري: «الكشاف..»، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: 1، 1998، ج: 1، ص: 96.

(2) الآمدي: «الإحكام في أصول الأحكام»، دار الكتب العلمية، بيروت ط: 2، 1983، 104/1.

المفسـرين يعرضـون لتلك القواعد، ويطبقونهـا، ويحتكمون إلى مقتضياتها. ومنها:

- الترجيح بالقرآن.
- الترجيح بالحديث الصحيح.
- الترجيح بالسياق.
- الترجيح بمطلق اللغة.

وسنفرد هذه الرسالة للحديث عن دور السياق في ترجيح دلالة معينـة من بين الـدلالات التي يمنحها المفسـرون للآية القرآنية، لكننا نهتبل هذا التمهيد، لنشـير إلى أن هذه القواعد ليسـت إلا وليدة اسـتقراء أنجزه علماء التفسـير، ونود لهذا الاسـتقراء أن يظل مفتوحا ليسـتوعب قواعد تنشـأ عن حركة العلم المعاصـر، وتكون وليدة تفاعل علماء التفسير مع حقائق الكون وآيات النفس وآفـاق الوجـود، ومن ثـم، فالراجح أن يقوم عصـرنا الحاضـر بصياغة القاعدة الآتية:

- «الترجيح بنتائج العلم المعتبرة».

وذلك أننا واجدون في خطاب المفسرين القدامى توجيها لبعض الآيـات المتصـلة بالكـون والخلق لا يتوافـق مع النتائـج العلمية المعاصرة التي أخذت طابع الحقائق العلمية.

وقولنـا «نتائـج العلـم المعتبرة» تحـرز من إقحام الفرضـيات والآراء التي لم ترق إلى مستوى الحقيقة التي تدعمها التجربة.

وقاعدة «الترجيح بنتائج العلم المعتبرة» تستدعي تضافر جهود المفسـرين وعلمـاء اللغة والعلماء المختصـين في الفيزياء والفلك

وغيرهـا، من أجل تنقية كتب التفسـير مما علـق بها من توجيه لبعض الآيات الكونية مخالف للحقائق العلمية.

والحاصـل أن هذا المقـرر أمر بدهي لـدى العلماء الباحثين، لكـن المشـكل، اليـوم، يكمـن في انتهاج بعضـ العلماء والمشـايخ لأسـلوب الـرد على «الحقائـق العلمية» المعتبرة لدى المختصـين وعمـوم الناس، من مثل إنكارهم لحقيقة حركة الأرض ودورانها، وتأكيدهم سـكونها وثباتها [1]، مع مـا ينتج عن موقفهم ذاك من تأثير سـلبي على تداول العلم والثقة به بين محبي أولئك المشايخ وتلاميذهـم وأبنائهم، وهو ما ينعكس سـلبا على علاقتهم بالعلم أصلا.

وفي المباحث القادمة تحديد لمفهوم قاعدة الترجيح بالسـياق ونماذج تطبيقية تجلي المراد وتقدم الدليل الداعم لمحكمية القاعدة ودورها في إحداث مراجعة منهجية في خطاب المفسرين.

(1) انظر، مثلا، كتاب: «مقاصد الإسلام» لفضيلة الشيخ صالح بن عبدالعزيز بن عثيمين، دار ابن الجوزي، ط: 1، 1993، ص: 305 - 308.



المبحث الأول

السياق: المفهوم والأهمية

يستعمل مصطلح «السياق» في سياقات متعددة، بعضها لغوي وآخر اجتماعي واقتصادي وسياسي، غير أن المعاجم تقدم له تعريفا يكاد ينطبق، من حيث المقوم الجوهري، على تلك السياقات جميعا، فالسياق، في مجال تحليل الخطاب، هو سلسلة الأفكار التي تجسد نصا ما، وبالتحديد، فإن السياق هو مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها، وعليها يتوقف الفهم السليم لها [1]، أو هو المحيط اللساني الذي أُنْتِجت فيه العبارة [2]، ولا يشترط في تلك العناصر الحافة بالعبارة أن تكون قريبة، بل يمكنها أن تكون بعيدة في متن الخطاب [3].

ومن ثم، فإن معنى العبارة يتغير طبقا للمساق الذي ترد فيه، وما دام الأمر كذلك، فالواجب يقتضي تأويل كل كلمة أو جملة، ليس في استقلاليتها وتفردها، وإنما من خلال مراعاة سياقها. إلى درجة يصح القول إذا كان التركيب يوجد داخل النص، فإن الدلالة توجد داخل السياق. وهذا لا يقتصر على تحديد دلالة العبارة فقط، بل يمتد ليشمل تحديد الصور والاستعارات والمجازات، والبحث في آليات ضبطها وتأويلها [4].

ونظرا للأهمية التي تولى للسياق في فهم دلالة الكلام، فقد غدا قاعدة أساسية في عملية التأويل [5]، ما دام فهم الخطاب يستدعي شرطا أساسيا وهو فهم السياق.

والعلاقة بين العبارة - مجال الشرح - والمحيط اللغوي الحاف بها علاقة تأثير ممتدة بين قطبين: قطب العبارة وقطب النص، إلا أنها تسير في الاتجاه الثاني نحو الاتجاه الأول، وقد عملت

(1) André Lalande: "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", PUF, 13 ed, 1980, p. 181.
(2) R. Galison et D. Coste: "Dictionnaire de didactique des langues", p. 123.
(3) Ibid.
(4) Roger Fowler: "A dictionary of moderne critical term". Routledge-London, 1991, p: 41.
(5) André Lanlande: "Vocabulaire...", p. 181.

بعض التعريفات على إضافة مقوم التأثير إلى مفهوم السياق، من ذلك قولهم: «السياق هو مجموع الوحدات اللسانية التي تحيط بعنصر معين داخل سلسلة الخطاب، وتؤثر فيه» [1].

وعادة ما يضع المحللون هذا السياق النصي في مقابل سياق آخر مرجعي أو مقامي، أو سياق الحالة الذي يضم مجموع الظروف والوقائع خارج لسانية كالظروف النفسية والاجتماعية والثقافية. والتي بداخلها يجري حدث التواصل، كما يجري حدث التلقي. ومن ثم، يمكن التمييز بين السياق اللساني والسياق الحالي [2].

ويحتفظ النقد القديم بما من شأنه أن يشكل نواة بحث في موضوع دور السياق في ترجيح دلالات بعض الأقوال الشعرية المختلف في معانيها، ومن شواهد ذلك ما ذكره ابن رشيق في معنى قول الشاعر الراعي (من الطويل):

هجمنا عليه وهو يَكْعَمُ [3] كلبَه
دعِ الكلبَ ينبحْ إنما الكلبُ نابحُ

فقد ذهب بعض الشراح إلى أنه مدح للمخاطب بأنه يكعم كلبه لئلا يعقر الضيوف، في حين اعتبره آخرون ذمًّا، فيكون المعنى أنه يكعم كلبه لئلا ينبح فيدل عليه الضيف. وسعى ابن رشيق إلى ترجيح الدلالة الثانية موظفا بنية السياق الحاف بنظم البيت، يقول: «وأنا أعرف هذا البيت في هجاء محض للراعي هجا به الحطيئة، وهو (من الطويل):

---

(1) Encyclopédie Axis. (C.D).
(2) Dictionnaire de didactique des langues، p. 123.
(3) كعم: شد فاه لئلا يعض أو يأكل، من الكعام، ورهو شيء يجعل على فم البعير. لسان العرب، ج: 112، ص: 522، مادة (كعم).

ألا قبح الله الحطيئة، إنه

على كل من وافى من الناس سالح

هجمنا عليه وهو يكعم كلبه

دع الكلب ينبحْ إنما الكلب نابح

بكيتَ على مَذْقٍ [1] خبيث قريتَهُ

ألا كل عبسي على الزاد نائح [2]

فثبت أن إعمال السياق مفض إلى ترجيح دلالة الهجاء على المدح بصورة ترفع الإشكال.

وقد أبرز المفسرون والعلماء أهمية السياق في فهم دلالة النص، وترجيح التأويلات، يقول ابن قيم الجوزية: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم» [3].

وقدم لذلك مثالا من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾[4]، وأبرز كيف أن سياقه يدل على أن المراد هو الذليل الحقير على عكس ما يوحي به ظاهر اللفظ. وهذا يساوق ما لاحظه «كريس بالديك» حول قلب الدلالة في سياق السخرية، يقول: «إن حالة السخرية تظهر بجلاء كيف أن معنى عبارة ما يمكن أن ينقلب كلية بمعرفة السياق الذي وردت فيه» [5].

---

(1) المذقة: الشربة من اللبن الممزوج المختلط. لسان العرب، ج: 10، ص: 339، مادة (مذق).

(2) ابن رشيق: «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده»، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، ط: 5، 1981، ج: 2، ص: 187.

(3) ابن قيم الجوزية «بدائع الفوائد»، دار الكتاب العربي، بيروت، 4/9 – 10.

(4) سورة الدخان/ 49

(5) Chris Baldick: "Oxford Concise Dicttionary of literary terms", Oxford university Press,. 1990, p: 45.

وبإرجاع الآية المذكورة إلى موقعها في النظم القرآني، يظهر أن المفردات الثلاث: الذوق، والعزيز، والكريم لا تمنح دلالتها الظاهرة المتمحضة للخير والمكانة الرفيعة، وإنما تحمل معاني السخرية والتوبيخ، استنادا إلى أن الإخبار متعلق بالأثيم: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِي فِي ٱلْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْيِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُذُوهُ فَٱعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا۟ فَوْقَ رَأْسِهِۦ مِنْ عَذَابِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ (1) وما كان لهذا المعنى أن يستقيم ويترجح في الذهن لولا استدعاء السياق الحاف بنظم الآية.

وفي سياق حديثه عن ضروب التفسير وأنواعه، أشار العز بن عبدالسلام إلى النوع الذي يكون للسياق دور بارز في توجيهه، فقال: «وقد يتردد (أي معنى الآية) بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخر أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى» (2).

وقدم لذلك مثالا من القرآن، وهو اسم الجلالة: «العزيز»، فإذا كان لهذا الاسم دلالات كثيرة كالعزيز بمعنى القاهر، وبمعنى الممتنع، وبمعنى الذي لا نظير له، حمل في كل موضع من التعقيبات القرآنية على ما يقتضيه السياق، كيلا يبتر الكلام، وينخرم النظام (3).

والملاحظ أن العز بن عبدالسلام يشير في نصه القيم إلى أمرين: دور السياق في انتقاء الدلالة الراجحة، ودور التناسب في التعقيبات القرآنية، ولا بد من مراعاة السياق في كلا الأمرين.

(1) سورة الدخان/ 43 – 48.

(2) الشيخ العز بن عبدالسلام: «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»، دار الحديث، القاهرة، ص: 220.

(3) المرجع نفسه.

والتعقيبات القرآنية هي الأوصاف الإلهية التي تختم بها الآيات من مثل: «غفور رحيم» و «حكيم عليم»، و«عزيز حكيم»، فلابد أن مقوما دلاليا في مضمون الآية يرجح كيف أنه من المناسب أن تختم تلك الآية بتلك الصفة دون غيرها، وهذا علم دقيق، وقد أفرد له أستاذنا الفاضل د. أحمد أبوزيد أطروحته لنيل دكتوراه الدولة بعنوان «التناسب البياني في القرآن الكريم» وهي مطبوعة ومتداولة.

إن السياق هادٍ إلى اختيار المعنى المراد من الكلمة بحسب موضعها الملائم لموضوع النص [1].

والأساس الحاكم لهذا التصور هو أن الكل مهيمن على الجزء وموجه له، بل مؤثر فيه، إلى درجة أن معنى الجزء ينعدم في ظل غياب معنى الكل، وذلك ما عناه الشاطبي بقوله: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المتكلف، فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض» [2]. وهو القائل في مناسبة أخرى: «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار السياق» [3]، وهو قانون لا يختص بكلام العرب، بل هو جارٍ على جميع اللغات.

غير أن إيراد المفسرين للسياق ضمن قواعد التفسير، بعد التفسير بالقرآن والتفسير بالحديث والإجماع، موهم بأنه يحتل الرتبة الثالثة أو الرابعة في سلمية الحجية والقوة والاعتبار، وهذا غير مسلم به، فالسياق يلتقي مع تلك القواعد في قوته التوجيهية، ومن المستحيل أن يجد المفسر سياق الآية يعارض آية أو حديثا، فعندما يقول الحارث بن أسد المحاسبي، مثلا: «ومنه ما لا يعرف معناه إلا بالسنة أو الإجماع، ومنه ما لا يعرف معناه إلا بعد تلاوة ما يأتي في سورته...» [4]، فلا يعني ذلك أنه يؤجل دور السياق أو يضعه في مرتبة متأخرة، وإنما ينبغي أن يحمل كلامه محمل ما يقتضيه دور السياق والله أعلم.

---

(1) د. محمد حبنكة الميداني: «قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل»، دار القلم، دمشق، ط: 2، 1989، ص: 319.
(2) الشاطبي: «الموافقات في أصول الشريعة»، تصحيح: محمد عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، 3/413-414.
(3) الموافقات: 3/153.
(4) من كتابه «العقل»، نقلا عن «مدخل إلى علوم القرآن والتفسير»، للدكتور فاروق حمادة، دار الثقافة، البيضاء، ط 1، ص: 10-11.

لقد أصبح مبدأ مراعاة السياق شرطا أساسا في فهم الخطاب، غير أن ما نود التذكير به، هنا، هو أن السياق لا يقوم بالوظيفة التفسيرية فقط، وإنما يتعداها إلى وظيفة أخرى تختص بترجيح معنى معين على ما سواه، وتقوية دلالة مخصوصة على حساب دلالات مرجوحة، ورفع الاحتمالات بتأكيد احتمال واحد قوي لقوة مرتكزه السياقي، يقول الغزالي: «وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ»، والقرينة، عنده أنواع ومستويات، منها «سوابق ولواحق... يختص بدركها المشاهد لها» [1]، وما السوابق واللواحق إلا مكونات سياقية تنتظم اللفظ الذي تتردد دلالته بين احتمالات عديدة.

وقد انتهى البحث في الدراسات القرآنية في العصور المتأخرة إلى اعتبار وظيفة السياق الترجيحية إحدى قواعد الترجيح المعتبرة، يقول محمد بن محمد سالم المجلسي: «أما وجوه الترجيح، فهي اثنا عشر... سادسا: أن يشهد لصحة القول سياق الكلام ويدل عليه ما قبله وما بعده» [2].

ولخص الشيخ رشيد رضا قاعدة الترجيح بالسياق في قوله: «إن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء به الكتاب جملة» [3].

وإحكاما لهذه القاعدة، قاعدة الترجيح بالسياق، وتمكينا لها في بيئة تدبر القرآن الكريم والتعامل معه، وتحسيسا لطلبة علوم

---

(1) الإمام الغزالي: «المستصفى من علم أصول الفقه»، دار الفكر، بيروت. ج 1، ص: 400.
(2) محمد بن محمد سالم المجلسي: «الريان في تفسير القرآن»، مخطوط: ص: 15–16، نقلا عن «الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع الهجري»، إبراهيم الوافي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط 1، 1999، ص: 120.
(3) الشيخ رشيد رضا: «تفسير المنار»، 22/1.

التفسير بضرورة اعتماد هذه القاعدة في بحوثهم المتصلة بتاريخ التفسير ومناهج المفسرين والعلاقة بين التفسير وأسباب النزول وأقوال الصحابي، فإننا نقدم نماذج تطبيقية نرجو لها أن تكون خير ممثل لما نخاله عملا مفيدا لحقل التفسير، ومسلكا طيبا لتنقية التفاسير مما علق بها من أقوال مرجوحة لا تتناسب مع السياق الحاف بالآيات، وذلك كله من أجل مراجعة لتراث التفسير مراجعة منهجية تبني عطاء الدلالة القرآنية على صحيح فهم الصحابة والتابعين، وعلى قواعد مراعاة السياق؛ إيمانا بأنه يستحيل أن يكون هناك تعارض أو تناقض بين مراعاة السياق واستصحاب أقوال المفسرين.



المبحث الثاني

مفهوم الترجيح من الاصطلاح الأصولي إلى الاصطلاح التفسيري

تتحــدد دلالة الترجيح اللغوية في الميــل، فرجح الميزان بمعنى مال، وأرجح الميزان: أي أثقله حتى مال [1].

أما في الاصــطلاح، فقد استعمل الترجيح بمعنى «تقوية أحد الدليلين المتعارضــين على الآخر للعمل به» [2]، أو هو إبداء زيادة قوة الدليلٍ على الدليل المعارض [3]. ولعل أكثر تعريفات الترجيح اختصاراً قول الشيرازي: «بيان قوة أحد الدليلين على الآخر» [4].

ولا يتصــور ترجيح إلا بوجود تعارض بين الدليلين أو القولين، والتعارضــ هو «تقابل الحجتين المتســاويتين على وجه توجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الأخرى» [5].

وضــابط التعارض نسبي؛ إذ قد لا يكون التعارض بين دلالتي النصــين، وإنمــا في فهم المتعامل معهما، وفي ضــوء درجة إحكام مقولات العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ..

ولا فائــدة ترجى من انتهاج الترجيح إن لم يكن بغرض إعمال الدليل القوي الراجح وإهمال الدليل الضعيف المرجوح، وإلا فقد الترجيــح معناه ووظيفتــه، يقول الآمدي: «أمــا الترجيح، فعبارة عــن اقتران أحد الدليلين الصــالحين للدلالة علــى المطلوب، مع تعارضهما، بما يوجب العمل به وإهمال الآخر» [6].

ونشــير إلى أن التحديــد الســالف للترجيــح يتــداول عنــد الأصــوليين والفقهاء؛ وذلك لأن هاته الحقول العلمية تتعامل مع نصــوص القرآن وأحاديث الرســول عليه السلام، ومن المعلوم أن

(1) ابن منظور: «لسان العرب»، دار الفكر، مادة «رجح»، ج: 2، ص: 445.

(2) القاضي البيضاوي: «منهاج الوصول في علم الأصول»، مطبوع مع «نهاية السول شرح منهاج الأصول» للأسنوي، مطبعة التوفيق الأدبية، مصر، ج: 3، ص: 138.

(3) الصاحب محيي الدين يوسف بن عبدالرحمن الجوزي: «كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة»، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط: 1، 1995، ص: 449.

(4) أبو إسحاق الشيرازي: «شرح اللمع»، تحقيق د. عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1983

(5) «أصول السرخسي»، تحقيق الأفغاني أبو الوفاء، بيروت، دار المعرفة، ج: 2، ص: 12.

(6) سيف الدين الآمدي: «الإحكام في أصول الأحكام»، ج: 4، ص: 320.

تلك النصوص كثيرة، ومنها ما هو قطعي في ثبوته ودلالته أو في أحدهما، ومنها ما هو ظني في ثبوته ودلالته أو في أحدهما، ويحصل أن يقع، في فهم العالم، تعارض بين نصين أو أكثر، فإذا أمكن الجمع بين دلالاتها بوسائل الجمع التي حصرها الأصوليون جاز ذلك، وإلا تعين ترجيح نص واحد على ما سواه بسلوك طرائق الترجيح التي بينوها في مصنفاتهم.

والملاحظ أن الترجيح، سواء في إطلاق هذه الدراسة أم في خطاب المفسرين، لا يتعلق بنصين اثنين، أو أكثر، من نصوص القرآن أو السنة، وإنما يتصل بأقوال المفسرين في تفسيرهم للآية الواحدة. فالتعارض يتصور بين تلك الأقوال، والدعوة إلى ترجيح بعضها على بعض إنما ينحصر في تلك الأقوال. وفي كلمة واحدة، فإذا كان الأصوليون يتحدثون عن التعارض والترجيح بين نصوص القرآن والسنة، فإن الدراسة تتحدث عن التعارض والترجيح في فهم المفسرين لتلك النصوص، ولعل الفرق صار واضحا وجليا.

وإذا كان الأصوليون يذكرون أربعة أسباب جوهرية لوقوع الترجيح بين النصوص، وهي الترجيح الذي يعود إلى سند النصوص المتعارضة، مثل ترجيح المتواتر على المشهور، والترجيح الذي يؤول إلى متون النصوص المتعارضة، مثل أن يكون أحد النصين آمرا وثانيهما ناهيا، فيترجح الأمر على النهي، ومثله أن يكون أحدهما حقيقيا وثانيهما مجازيا، فيرجح الحقيقي على المجازي، باعتبار أن الأصل في الكلام هو الحقيقة، والترجيح الذي يعود إلى مدلول النصوص المتعارضة، مثل أن يكون مدلول بعض النصوص التحريم، ومدلول بعضها الآخر الإباحة، فيتعين تقديم الحظر على الإباحة تحوطا، والترجيح الذي يكون من خارج النصين المتعارضين، مثل أن يوجد نص ثالث موافق لأحد

النصين المتعارضين، سواء كان كتابا أم سنة أم قياسا أم إجماعا، فيرجح النص الذي يؤيده الدليل الخارجي على النص الذي لا يوجد له دليل خارجي يدعمه [1].

إذا كان ذلك منهج الأصوليين، فإن الترجيح، في مجال دراستنا، يكون له سبب جوهري هو سياق الآية والقرائن الحافة بنظمها، وقد يتدعم هذا السبب ويتقوى بنصوص قرآنية وحديثية خارج السياق النصي، وقد يضاف إليه السياق المقاصدي للخطاب والشريعة في مجالات العقيدة والتربية والعمران.

وهذا يجعل مفهوم السياق يتسع ليصير ذا أربع شعب:

- شعبة السياق النصي القريب، وهو المقصود الأساس بالسياق في هذا الدراسة.

- شعبة السياق المقامي، وهو الداخل في مفهوم أسباب النزول باعتبارها الوعاء الزمني والحالي الذي تنزلت فيه الآية موضوع التفسير نقداً وتوجيها أو إقراراً وتمكينا، أو إصلاحا وتعديلا.

- شعبة السياق الكلي للخطاب، ويتمثل في استحضار الوحدة النظمية والدلالية للخطاب القرآني.

- شعبة السياق المقاصدي للخطاب القرآني، وهو الدائرة الكبرى التي تستوعب الدائرتين السالفتين، وتتعداهما إلى مقاصد القرآن في العقيدة والشريعة والتربية والعمران؛ إذ إن ترجيح دلالة معينة وإعمالها ملزم بأن يساوق الدلالات المقاصدية للخطاب، أما إذا عارضها أو ناقضها، فهو دليل مرجوحيته وإهماله.

(1) الآمدي: «الإحكام في أصول الأحكام»، ج: 4، ص: 324.

وقد فات د. محمد عابد الجابري الانتباه إلى رباعية شعب السياق، فلم يشر إلى الشعبة الثالثة والرابعة، وذلك في قوله: «والسياق في القرآن يتحدد بأمرين اثنين: أولهما الآيات التي تشكل كلا واحدا تندرج تحته الآية المراد تفسيرها، على سلم ترتيب النزول، ومناسبة نزول تلك الآية أو الآيات، وتبين المخاطب فيه» [1]، مع أن مفهوم السياق لا يتقوم، بالمعنى العلمي والمنهجي، إلا بإدراج السياق الكلي للخطاب القرآني والسياق المقاصدي له باعتبارهما ميزانين راجحين في تقويم الكثير من «الخلط» و«الاضطراب» في حقل تفسير العديد من الآيات.

ولنستبق التحليل في ضرب مثال للمراد بالسياق المقاصدي للخطاب القرآني، وليكن المثال متصلا بالإشكال الفقهي والحضاري المعاصر حول الموقف من الآخر، فقد أريد لمذهب القول بشرعية قتال الآخر بسبب كفره أن ينتشر في وسائل الإعلام انتشارا يشوش على الموقف السليم، وفصل العديد من الأقوال والأحكام والتحليلات عن سياقها التاريخي لتؤكد تلك المقولة، مع أن تحرير الإشكال، في بعده الفقهي، يضع الدارس إزاء موقفين:

- الموقف الأول: لا شرعية لمقولة قتال الكفار بسبب كفرهم، وإنما جاز قتالهم بسبب حرابتهم للمسلمين واعتدائهم عليهم، وهو الموقف الغالب في التراث الفقهي، ومفاده أن الكفار، حين يحاربون المسلمين، يصار إلى قتالهم استجابة للأمر الواجب في القرآن الكريم.

- الموقف الثاني: شرعية قتال الكفار بسبب كفرهم، وهو موقف لم يقل به إلا مذهب فقهي واحد، ظنا منه أن علة القتال والجهاد هي كفر الآخر، وغاب عنه أن العلة هي الحرابة.

(1) د. محمد عابد الجابري: «مدخل إلى القرآن الكريم»، دار النشر المغربية، البيضاء ط 1، 2006، ص: 80.

ويجـد المسـلم المعاصـر نفسـه حائـرا بـين هذيـن الموقفين والتفسـيرين، وخاصة عندما يريد أن يفسر قوله تعالى: «وقاتلوا المشركين..»

وفي هـذه الحـال، ورغبة في درك الفهم السـليم، يتعين قراءة مختلف الآيات الآمرة بالقتال على ضوء مقاصد القرآن في العمران الإنساني، وسيتضح، حينئذ، أن من مقاصد القرآن الكبرى رعاية الحرية الفكرية والاعتقادية للإنسـان، وانتفاء الشـرعية عن أي جهة في إجبار الأفراد والجماعات على الخضوع إلى فكر معين أو عقيدة محددة، وهذا المقصد متأصل بقوة في النصوص الشرعية من مثل قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»، التي أريد لها، خضوعا لمنطق شـرعية قتال الكفار بسـبب كفرهم، أن تصـير منسـوخة بآية السـيف: «وقاتلوا..» مع أنها، كما يقول البحث التحقيقي في الناسخ والمنسوخ، آية محكمة ناسخة.

وعندما يخرق هذا المنطق مقصد الحرية الاعتقادية للأفراد والجماعات والأمم، فإن خرقه لمقاصد القرآن الأخرى يصير أمرا مستسـاغا، مثل من يحشـر الآخر في خانة واحدة، ويوجه سلاح قتالـه إلى مختلف الفئـات والجماعات في مجتمعـات «الكفار»، مـع أن مقاصـد القرآن الكبرى تقـر بأن لا يؤخـذ أحد بجريرة غيره، وألا يعاقب الأبرياء بصـنيع المجرمين، وإلا صـارت الحياة فوضـى، واسـتحال قيام قواعد أخلاقية وقانونية. وحرصـا من القرآن على تثبيت أركان هذا المقصد، تواردت الآيات على تقرير هذه القاعدة الحضارية، من مثل قوله تعالى: «ولا تزر وازرة وزر أخرى» وقوله: «كل امرئ بما كسب رهين».

وقـد كان التوقـف ينتابنـي عندمـا أحضـر مجالـس الجُمع والجماعـات، ويقف الإمام والخطيـب داعيا، ويقول: «اللهم دمر اليهود والنصـارى أجمعـين، واجعلهم وذريتهـم وأموالهم غنيمة

للمسلمين»، إذ كان الصراع بين وعيي لمقاصد القرآن وبين هذا الدعاء حادا وقويا؛ إذ كيف يجوز حشر جميع اليهود وجميع النصارى في خانة واحدة واستهدافهم بالدعاء عليهم وعلى ذرياتهم وحضارتهم؟ ألا يمكن أن يعاد النظر في مثل ذلك الدعاء على ضوء مقاصد القرآن ممثلة في العدل والإنصاف وعدم جواز أخذ أحد بجريرة غيره.

إن السياق المقاصدي للخطاب القرآني روح وقواعد ومبادئ، وهي محتاجة إلى أن تتحول إلى مقررات دراسية تدمج ضمن مواد العلوم الإسلامية بالثانويات والمعاهد والجامعات كي تصير ملكة لدى طلبة العلم والدعاة والوعاظ والباحثين. وإن في عدم إدراكها وتمثلها خطرا على فهم النص وتنزيله، وقد يكون إهمال الباحث والعالم والداعي والواعظ لنص من النصوص أو غفلته عنه مستساغا، وقد لا يؤثر على منهجه في العلم والبحث والاستدلال والدعوة، وإن كان الاستقصاء مطلبا لازما، ولكن إذا تم إهمال مقاصد القرآن، ولم توضع في الاعتبار الأول، فإن النتائج تكون سلبية منهجا وفهما وتطبيقا.

استراتيجية حاكمة:

من المؤكد أن الخطاب القرآني يهدي إلى مقاصد، من مثل مقصد العدل والحرية الاعتقادية والمساواة الإنسانية، ونفي الإكراه في الدين، وإعمار الأرض، .. وعلى المفسر أن ينطلق من هذه المقاصد، وإذا بدا له أن قولا ما يتعارض مع هذه المقاصد، فليعلم بأن المقصد هو الحاكم، وليس أقوال فلان أو فلان، إذ لا يجوز أن يطالب القرآن الناس بقيمة من القيم المذكورة، ثم يأمرهم، في أي سياق، بتجاوزها أو خرقها، فإذا كان القرآن يقصد إلى نفي الإكراه في الدين، مثلا، فلن تجد في آياته الأخرى أمرا بقصر الناس على الدين وإرغامهم على القبول به بالقوة أو التهديد.



المبحث الثالث

نماذج تطبيقية لمحكمية قاعدة الترجيح بالسياق

النموذج الأول

دلالة الخروج من النار

ذكر الطبري، بين يدي تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ۝٣٧﴾ (1)، الخلاف الذي نشأ بين نافع بن الأزرق وابن عباس رضي الله عنهما، فقد ذهب نافع، استنادا إلى معتقده (2)، أن قوما من المسلمين يخلدون في النار، بينما رده ابن عباس إلى سياق الآية، واحتكم معه إليه ليصل إلى أنها خاصة بالكافرين.

يقول الطبري: «حدثنا ابن حميد حدثنا يحيى بن واضح قال: عن عكرمة أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس رحمه الله: أعمى القلب، يزعم أن قوما يخرجون من النار، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾، فقال ابن عباس: ويحك، اقرأ ما فوقها: هذه للكفار» (3).

فقد أراد نافع بن الأزرق أن يحكم المعتقد الخاص في فهم دلالة الآية، بينما العكس هو الصحيح، وقد أمكن لابن عباس أن يرجح الدلالة المقصودة بواسطة الاستعانة بسياق الآية الحاف بها، وما قوله: «اقرأ ما فوقها» إلا وعي بدور السياق في توجيه دلالة الآيات.

وقد أحسن ابن عباس إحكام هذا المبدأ؛ إذ ورد قبل الآية موضوع الخلاف، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا

(1) سورة المائدة/ 37.

(2) يعتقد الأزارقة، حسب بعض المصادر، تكفير ماعدا الخوارج، وتكفير أصحاب الكبائر والذنوب، ومن هنا جاء اعتقاد نافع بن الأزرق بخلود بعض المسلمين في النار، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وما هم بخارجين منها﴾.

انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، مؤسسة الحلبي، مصر، ص: 83 وغيرها، ونشير إلى أن إيراد الرسالة لهذا النموذج ليس بغرض إحياء فكر الفرقة والخلاف والشقاق وحمل السلاح، وإنما لقصد البيان والإيضاح، مطمئنين إلى أن تلك الإشكالات تاريخية ليس من الحكمة إعادة إنتاجها، حرصا على إنقاذ العقل المسلم من الخوض في معارك خاسرة بدليل التاريخ والواقع.

(3) الإمام الطبري: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، 4/568-569.

﴿فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفۡتَدُواْ بِهِۦ مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنۡهُمۡۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ٣٦﴾[1]. فظهر، إذن، بأن نفي الخروج من النار إنما هو متعلق بالكفار الذين ذكروا في مستهل الآية، ولا تعلق لها بفئة المؤمنين، فضلا عن أن فهم نافع يصطدم مع فيوضات رحمة الله تعالى التي وسعت كل شيء، تلك الرحمة التي تظافرت الآيات والأحاديث على غرس معانيها في نفوس المسلمين، وجعلت الباب مفتوحا في وجه الكفار والمشركين، فما بالك بالمسلمين!!

النموذج الثاني

شفاء الناس: العسل أم القرآن؟؟

في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ ٦٨ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ٦٩﴾[2]، ذكر القرطبي أقوالا في توجيه دلالة الضمير بعد حرف الجر «في»، فقال: «قوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِ﴾، الضمير للعسل، قاله الجمهور، أي في العسل شفاء للناس، وروي عن ابن عباس والحسن ومجاهد والضحاك والفراء وابن كيسان: الضمير للقرآن، أي في القرآن شفاء. (قال) النحاس: وهذا قول حسن، أو فيما قصصنا عليكم من الآيات والبراهين شفاء للناس»[2].

(1) سورة المائدة/ 36.

(2) سورة النحل/ 69.

(3) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، 136/10.

ثــم أورد الترجيح الــذي قام به القاضي أبــو بكر بن العربي، محكما فيه دلالة السياق، يقول: «قال القاضي أبو بكر بن العربي: مــن قــال إنه القــرآن بعيد ما أراه يصح، ولــو صح نقلا لم يصح عقلا، فإن مساق الكلام كله للعسل ليس للقرآن فيه ذكر» [1].

والذي قاله القاضــي أبو بكر ألصــق بســياق الآية، فقد شرع القرآن منذ الآية الخامســة والستين من سورة النحل في ذكر نعم الله علــى الإنســانية ممثلة في المــاء والأنعام والنخيــل والأعناب ثــم النحل وما يصــدر عنه من عســل آيات مجلــوة في كتاب الله المنظور. ولعل حســن النسق الذي هو من أفانين البلاغة والنظم يقتضــي أن يكون الشفاء متصــلا بالعسل لأنه ورد في سياق ذكر نعم مادية محسوسة، ولعله المعنى الملحوظ لدى من ذهب إلى أن من أسماء سورة النحل: «سورة النعم» [2].

أمــا مــن ذهــب إلى أنه القــرآن، فقد انتهج أســلوب تفســير القــرآن بالقرآن، إذ ما دام القرآن موصــوفا في ســياق آخر بأنه «شــفاء»، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [3] جاز حمل الشــفاء في ســياق سورة النحل على القرآن، وهذا الأســلوب الداخل تحت قاعدة تفسير القرآن بالقرآن مقبول في حال اتســاقه مع ســياق الآية، أما حين يخرق السياق، فالاحتكام إلى المساق أولى من الاحتكام إلى تفسير هذا بذاك، والله أعلم.

(1) المرجع نفسه، وانظر: «أحكام القرآن» لابن العربي، 3/1157-1158.
(2) انظر «الإتقان في علوم القرآن للسيوطي»، فصل: «أسماء السور».
(3) سورة الإسراء/ 82.

النموذج الثالث

الحصور: العنة (الضعف الجنسي) أم العفة الخلقية؟؟

وصف القرآن الكريم يحيى بن زكريا عليهما السلام بأوصاف جليلة، وذلك في قوله تعالى إخبارا عن زكريا: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٣٩﴾﴾[1].

واختلف المفسرون في دلالة «الحصور»، فقد انتهى الطبري إلى أنها تدل على «الذي لا يأتي النساء» أو «لا يقرب النساء»، أو «الذي ليس له ماء» [2] مستندا في ذلك إلى ما ورد عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة وغيرهم، ولم يشر إلى المعنى الثاني الذي ذهب إليه آخرون.

ونجد عند القرطبي عرضا لدلالتين مختلفتين، وقد رجح الإمام إحداهما لاعتبارات تتصل بسياق الكلام.

فقد ذكر أولا المعنى السابق، ثم ثنى بالدلالة التي استمدها من علماء آخرين، ومفادها أن الحصور هو الذي يكف عن النساء ولا يقربهن مع القدرة. ونسب هذا التفسير إلى ابن مسعود وابن عباس وابن جبير وقتادة وعطاء والحسن والسدي وابن زيد، (ولنا أن نعجب كيف أن كتب التفسير تحتوي في دلالة الآية الواحدة قولين مختلفين لعالم واحد)، ورجح القرطبي الدلالة الثانية، وعلل ترجيحه بقوله: «وهذا أصح الأقوال لوجهين: أحدهما أنه مدح وثناء عليه، والثناء إما يكون عن الفعل المكتسب دون الجبلة

(1) سورة آل عمران/ 39.

(2) الطبري: «جامع البيان...»، 3/255-256.

في الغالب، والثاني أن فعول في اللغة من صيغ الفاعلين، كما قال (من الطويل):

ضَرُوبٌ بِنَصْلِ السيفِ سَوْقَ سِمَانِهَا

إِذَا عَدَمُوا زَاداً فَإِنَّكَ عَاقِرُ

فالمعنى أنه يحصر نفسه عن الشهوات، ولعل هذا كان شرعه [1].

وإذا كان التعليل الثاني معتبرا، لأنه يستند إلى دلالة الصيغ في اللغة العربية، فإن التعليل الأول هو المقصود؛ لأنه يستحضر سياق الكلام، فقد مدح القرآن يحيى بأنه مصدق بعيسى، على بعض الأقوال، وسيد حاز الشرف والكرم في العلم والعبادة، ثم هو نبي من الصالحين، وهي صفات حميدة، فكيف تقتحمها صفة هي إلى الذم أقرب منها إلى المدح، إن الراجح أن تكون دلالة «الحصور» متصلة بما من شأنه أن يضاعف من طهارة يحيى ويقربه من رضا الله.

يقول الطاهر بن عاشور: «وذكر هذه الصفة في أثناء صفات المدح إما أن يكون مدحا له، لما تستلزمه هذه الصفة من البعد عن الشهوات المحرمة، بأصل الخلقة، ولعل ذلك لمراعاة براءته مما يلصقه أهل البهتان ببعض أهل الزهد من التهم، وقد كان اليهود في عصره في أشد البهتان والاختلاق» [2].

وكان الأولى بالإمام الطبري أن يلتفت إلى هذه الدلالة الراجحة، ويدعمها بما عرف عنه من ذوق في إدراك معنى الآية والترجيح بين الأقاويل المختلفة، وليته كان سباقا إلى ما ذهب إليه الراغب الأصبهاني في قوله: «فالحصور الذي لا يأتي النساء

(1) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، 4/78، والبيت لأبي طالب بن عبدالمطلب يمدح رجلا بالكرم.
(2) الطاهر بن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير»، دار سحنون للنشر، تونس، 3/ 241.

إما من العنة، وإما من العفة والاجتهاد في إزالة الشـهوة، والثاني أظهر في الآية؛ لأن بذلك تستحق المحمدة» [1].

وتشـير الدراسة، هنا على سبيل التذكير، أن نظرة النصوص «التوراتيـة» و«المسـيحية» إلى الأنبيـاء نظرة يشـوبها الكثير من الاضـطراب، فهي تصـف الأنبيـاء، في بعض السـياقات، بما لا يتناسـب مع كريم شخصهم وعصـمتهم، والأمر محتاج إلى جمع تلك النصـوص ونقدها، خاصـة إذا علم أن بعض تلك النصوص مما يتصل بالمرويات قد تسرب إلى الثقافة الإسلامية من مصادر أجنبية، وهي تتضمن أوصافا قدحية لا تجوز في حق الأنبياء.

النموذ الرابع
أمر الله: عذابه أم فرائضه؟؟

افتتحت سورة النحل بقوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُ﴾ [2]، ووقـع بين المفسـرين خلاف حول ما هو هـذا الأمر؟، «فقال بعضـهم: هو فرائضه وأحكامه، (الضـحاك)، وقال آخرون (ابن جريـح..): بـل ذلك وعيد من الله لأهل الشـرك بـه، أخبرهم أن الساعة قد قربت، وأن عذابهم قد حضر أجله فدنا» [3].

ورجـح الطبري المذهب الثاني، معتمـدا دائما على نظم الآية وسـياقها؛ لأن مـا ورد من تعقيب في ختامهـا دال على أن الأمر منصرف إلى العذاب والهلاك أو يوم القيامة، يقول: «وأولى القولين في ذلـك عندي بالصـواب قول من قال: هـو تهديد من الله أهل الكفر به وبرسـوله وإعلام منه لهم قرب العذاب منهم والهلاك،

(1) الراغب الأصبهاني: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم»، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، ط 1، 1992، ص: 238-239.
(2) سورة النحل/ 1.
(3) الطبري: «جامع البيان...»، 7/556-557.

وذلك أنه عقب ذلك بقوله: ﴿ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ۝١ ﴾ فدل بذلك على تقريعه المشركين ووعيده لهم»[1]، أي إن التعقيب بالشرك يقوي انصراف دلالة الأمر جهة العذاب؛ لأن من مظاهر شركهم تكذيبَهم بالرسول والبعث والقيامة والحساب.

واستعان بقاعدة «تفسير القرآن بالحديث» وقاعدة «مراعاة أسباب النزول»، واعترض على الذين فسروا الأمر بالفرائض بأنه لم يبلغنا أن أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم استعجل فرائض قبل أن تفرض عليهم، فيقال لهم من أجل ذلك: قد جاءتكم فرائض الله فلا تستعجلوها»[2].

وإذ لا دليل على ذلك من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا عاضد له من السياق، فإن إحالة الأمر على العذاب أرجح، والقول به أنسب، وبهذا الاعتبار قال القرطبي: «وأمر الله عقابه لمن أقام على الشرك وتكذيب رسوله صلى الله عليه وسلم، قال الحسن وابن جريج والضحاك: إنه ما جاء به القرآن من فرائضه وأحكامه، وفيه بعد، لأنه لم ينقل أن أحدا من الصحابة استعجل فرائض الله من قبل أن تفرض عليهم»[3].

---

(1) المرجع نفسه، 257/7.

(2) المرجع نفسه.

(3) «الجامع لأحكام القرآن»: 65/10.

النموذج الخامس:
أسفل سافلين: الهرم أم سوء العاقبة؟

في سورة التين، ورد قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝٦﴾ [1].

وباستقراء كتب التفسير، يلحظ الدارس أن المفسرين قدموا لقوله تعالى: ﴿أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ الدلالتين الآتيتين:

- الهرم والشيخوخة، وأرذل العمر (ابن عباس وعكرمة، وقتادة، وأبو العالية، ومجاهد...).

- النار (قتادة، وابن زيد..) [2].

والجدير بالذكر أن الطبري رجح القول الأول، وانطلق في استدلاله من قوله تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ ۝٧﴾، وقال: «وإنما قلنا هذا القول أولى بالصواب في ذلك لأن الله تعالى ذكره أخبر عن خلقه ابن آدم، وتصريفه في الأحوال، احتجاجا بذلك على منكري قدرته على البعث بعد الموت، ألا ترى أنه يقول ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ ۝٧﴾، يعني هذه الحجج، ومحال أن يحتج على قوم كانوا منكرين معنى من المعاني بما كانوا له منكرين، وإنما الحجة على كل قوم بما لا يقدرون على دفعه، مما يعاينونه ويحسونه أو يقرون به، وإن لم يكونوا له محسنين. وإذ كان ذلك كذلك، وكان القوم للنار التي كان الله يتوعدهم بها في الآخرة منكرين، وكانوا لأهل الهرم والخرف من بعد الشباب

---

(1) سورة التين/ 4-6.
(2) «جامع البيان»: 12/ 637-638.

والجلد شاهدين، عُلِمَ أنه إنما احتج عليهم بما كانوا له معاينين، من تصريفه خلقه، ونقله إياهم من حال التقويم والحسن والشباب والجلد إلى الهرم والضعف وفناء العمر وحدوث الخرف» [1].

ولكن هذا الاستدلال قد يقوم لهم حجة؛ لأن فيهم الدهريين الذي يعتقدون أن الفناء مآل الإنسان، فلعل القول بالرد إلى أرذل العمر يكون متساوقا مع مذهبهم، ولذلك، فقد رجح البعض الدلالة الثانية، أي النار أو سوء العاقبة دنيا وآخرة، خُلقا واتصافا، وحكموا في ذلك دلالة السياق؛ إذ استثنى القرآن بعد ذلك الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا معنى لهذا الاستثناء إذا كان الرد يتعلق بالهرم وأرذل العمر، إذ المؤمنون العاملون بالصالحات مشتركون مع الكفار في خضوعهم لقانون الشيخوخة وسريانه عليهم، إلا إذا اعتبرنا الاستثناء، هنا، منقطعا على تأويل بعضهم، وقد ذكر الطبري ذلك، وجعله محتملا، «لأنه يحسن أن يقال ثم رددنا أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملو الصالحات لهم أجر غير ممنون بعد أن يرد أسفل سافلين» [2].

ونظرا لتردد الآية بين هذين المحملين، انتهى القرطبي إلى تجويزهما معا، خاتما كلامه بقول: «والاستثناء، على قول من قال «أسفل سافلين: النار، متصل ومن قال إنه الهرم، فهو منقطع» [3]، وبه قال كثير من المفسرين مثل أبي حيان في البحر المحيط [4]، وابن جزي في التسهيل [5].

إن هذا النموذج يبين كيف أن السياق النصي القريب للآية لا يرجح دلالة على أخرى، بل إنه يقويهما معا، وقد اهتدى بعض المفسرين إلى تجاوز هذا السياق القريب، والالتفات إلى

(1) المرجع نفسه، 12/ 639.
(2) المرجع نفسه.
(3) «الجامع لأحكام القرآن»: 20/ 115.
(4) أبو حيان الأندلسي: «البحر المحيط»، تحقيق زكريا عبدالمجيد النوني وأحمد النجول الجمل، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1993، 8/ 486.
(5) ابن جزي الكلبي: «التسهيل لعلوم التنزيل»، دار الفكر، م 2، 4/ 207.

سـياق أبعد، ونظروا في سـورة «التين» على ضوء علاقتها بسورة الشـرح الـواردة قبلها. ونجد نواة هذه الالتفاتـة عند أبي حيان، فقد قال في بداية تفسـيره لسورة «التين»: «هذه السورة مكية في قـول الجمهور، وقال ابن عباس وقتادة مدنية، ولما ذكر الله فيما قبلها مَنْ كمل الله خلقا وخلقا، وفضله على سائر العالم، ذكر هنا حالة من يعاديه وأنه يرده أسفل سافلين في الدنيا والآخرة» [1]، وهي إشـارة تقيم علاقة تقابلية بين المتحدث عنه في سـورة «الشرح» وهو الرسول الكريم، والمتحدث عنه في سورة التين، وهو الإنسان، إما جنسه أو كافره.

وقد عمق السـيوطي هـذه الالتفاتة مسترشـدا بكلام بعض الشـيوخ، يقول: «نقل الشيخ أبو العباس تاج الدين ابن عطاء الله السـكندري في «لطائف المنن» عن الشـيخ أبي العباس المرسـي، قال: قرأت مرة ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ١﴾، إلى أن انتهيت إلى قوله ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ١ وَطُورِ سِينِينَ ٢ وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ ٣ لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ٤ ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ ٥﴾، ففكـرت في معنـى هـذه الآيـة، فألهمنـي الله أن معناها: لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم روحا وعقلا، ثم رددناه أسفل سافلين نفسا وهوى» [2]. وهذا يعني أن تفسير الآية متجه نحو الأحسـنية في الخُلُق والعقل والأسـفلية في الخُلُق والسلوك، ولا تعلـق لهـا بالهيئة والهـرم، ومن ثم، فقد بحث السـيوطي في وجه مناسـبة إيراد سـورة «التين» عقب سـورة «الشرح»، فظهر له أن سـورة «الشـرح» «أخبر فيها عن شـرح صـدر النبي صلى الله عليه وسـلم، وذلك يستدعي كمال عقله وروحه، فكلاهما في القلب الذي محله الصدر، وعن خَلاصِه من الوزر الذي ينشأ من

(1) «البحر المحيط»، 8/ 489.

(2) السيوطي: «تناسق الدرر في تناسب السور»، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986، ص: 140.

النفس والهوى، وهو معصـوم منهما، وعـن رفع الذكر، حيث نزه مقامه عن كل موهم، فلما كانت هذه السورة في هذا العَلَم الفرد من الإنســان، أعقبها بسورة مشتملة على بقية الأناسي، وذكر ما خامرهم في متابعة النفس والهوى» [1].

سورة الشرح ←——— كمال شخص الرسول

سورة التين ←——— أسفلية الإنسان غير المؤمن

والعلاقـة بـين النموذجين علاقـة مقابلة نموذجية تقتضـي صـرف دلالـة الأسـفلية إلى المسـتوى الأخلاقـي والقيمي دون المستوى البيولوجي.

وقد أحســن العلامة الشـيخ عبدالرحمن بن ناصـر السعدي صـنعا، إذ أعرض عن الإشـارة إلى دلالة «أسـفل سـافلين» على الشيخوخة، واقتصر على الدلالة المساوقة لسياق الآية، مع ربطها بأسفلية أخلاق من استحق النار. يقول: «ومع شدة النعم العظيمة التي ينبغي له القيام بشـكرها، فأكثر الخلق منحرفون عن شـكر المنعم، مشتغلون باللهو واللعب، قد رضوا لأنفسهم بأسافل الأمر وسفاسـف الأخلاق، فردهم الله في أسـفل سـافلين، أي أسـفل النار، موضـع العصـاة المتمردين على ربهم، إلا مَنْ مَنَّ الله عليه بالإيمان والعمل الصالح والأخلاق الفاضلة العالية» [2].

(1) المرجع نفسه.

(2) عبدالرحمن بن ناصر السعدي: «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، تحقيق: محمد زهري النجار، مؤسسة الرسالة، ج: 2، ص: 1042.

النموذج السادس
المستَقَرّ: الأرض أم القبر؟؟

تحدث الإمام الفخر الرازي بين يدي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [1] عن معاني المستقر، وذكر منها معنيين، فقال: «قالَ الأكثرون المراد بذلك المكان، أي الأرض مستقركم في حالتي الحياة والموت، وقال ابن عباس: المستقر هو القبر»، ورجح الرازي القول الأول؛ لأن الله تعالى «قدر المتاع، وذلك لا يليق إلا بحال الدنيا، ولأنه تعالى خاطبهم عند الإهباط، وذلك يقتضي حال الحياة» [2].

وبهذا يتضح كيف أن السياق الذي يشمل جملة الخطاب وحال المخاطب يقتضي صرف دلالة المستقر جهة الأرض في الحياة الدنيا باعتبارها المستوعب لحياة المتاع ولا معنى لصرفها جهة دلالة القبر؛ لأنَّ سياق الآية يرده.

مع ما تحمله لفظتا «مستقر» و«متاع» من دلالات على التسخير الإلهي الحكيم للحياة وفق نواميس وسنن تتيح للإنسان أجمل الفرص للاستقرار على وجه الأرض والاستمتاع بخيراتها عمرانا وحضارة؛ وذلك إيقاظا له وتنبيها على ألا يقتصر عليها، بل يتجاوزها إلى السؤال عن مقاصد ذلك الاستقرار والمتاع، مقدمة لبلوغ درك الهداية.

وفي ظلال هذه الفيوضات الدلالية، تتراجع دلالة «المستقر» على القبر؛ لأن من شأن ذلك أن يضعف المقصد العمراني في خطاب الآية لبني آدم؛ إذ لو كان المستقر هو القبر لما تحمس الإنسان لبناء حضارات تجسد معاني الاستقرار والمتاع.

---

(1) البقرة/ 36.

(2) الفخر الرازي: «مفاتيح الغيب»، 3/ 18.

النموذج السابع
المطالبون بكف أيديهم: الصحابة أم المنافقون؟؟

يقول تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمۡ كُفُّوٓاْ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقِتَالُ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَخۡشَوۡنَ ٱلنَّاسَ كَخَشۡيَةِ ٱللَّهِ أَوۡ أَشَدَّ خَشۡيَةٗ﴾ (1)، ولا شك أن المفسر يتساءل عن هؤلاء الذين طولبوا بكف أيديهم، ومن هنا ينشأ الخلاف، يقول ابن جزي: «قيل هي في قوم من الصحابة كانوا أمروا بالكف عن القتال قبل أن يفرض الجهاد، فتمنوا أن يؤمروا به، فلما أمروا به كرهوه، لا شكا في دينهم، ولكن خوفا من الموت، وقيل هي في المنافقين» (2)، ثم رجح القول الثاني لأنه وجده «أليق بسياق الكلام» (3). ولعل استحضار سياق الآية يكشف عن بعض الاعتبارات التي جعلت ابن جزي يرجح الدلالة الثانية (4)، فقد ورد قبل الآية السالفة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنكُمۡ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنۡ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَالَ قَدۡ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذۡ لَمۡ أَكُن مَّعَهُمۡ شَهِيدٗا ٧٢ وَلَئِنۡ أَصَٰبَكُمۡ فَضۡلٞ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمۡ تَكُنۢ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُۥ مَوَدَّةٞ يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ مَعَهُمۡ فَأَفُوزَ فَوۡزًا عَظِيمٗا ٧٣﴾ (5)، فـ «من» في «منكم» يراد بها المنافقون» (6)، وهو «نعت من الله تعالى ذكره للمنافقين» (7).

---

(1) سورة النساء/ 76.
(2) «التسهيل لعلوم التنزيل»، م 1، 1/ 148.
(3) المرجع نفسه.
(4) دون أن نغفل الإشارة إلى من فسر الآية بأنها حديث عن اليهود. انظر «جامع البيان»: 4/ 174.
(5) سورة النساء/ 71.
(6) «التسهيل لعلوم التنزيل»، م 1، 1/ 148.
(7) المرجع نفسه.

ونسجل، هنا، بأن ابن جزي ظل منسجما مع القواعد المنهجية التي سطرها في مقدمة تفسيره، فقد تحدث عن الخلاف بين المفسرين وذكر بعض قواعد الترجيح، ومنها «أن يشهد بصحة القول سياق الكلام ويدل عليه ما قبله أو ما بعده» [1]، وها نحن نراه يعمل تلك القاعدة في ترجيح دلالة على أخرى.

النموذج الثامن
قصة إبراهيم مع الكواكب: قبل النبوة أم بعدها؟؟

يثار احتمال قوي بين يدي قراءة قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾ [2]، فهل كان ذلك قبل نبوته أم بعد ما أوحى إليه الحق سبحانه وتعالى، يقول ابن جزي: «يحتمل أن يكون قبل البلوغ والتكليف... ويحتمل أن يكون جرى له ذلك بعد بلوغه وتكليفه، وأنه قال ذلك لقومه على وجه الرد عليهم والتوبيخ لهم» [3]. ورجح الاحتمال الثاني قائلاً: «وهذا أرجح لقوله بعد ذلك» ﴿إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۝٧٨﴾ [4]. فلا يتصور أن يقول ذلك وهو منفرد في الغار، لأن ذلك يقتضي محاجة وردًّا على قومه، وذلك أنهم كانوا يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب، فأراد أن يبين لهم الخطأ في دينهم وأن يرشدهم إلى أن هذه الأشياء لا يصح أن يكون واحدا منها إلهاً لقيام الدليل على حدوثها، وأن الذي أحدثها ودبر طلوعها وغروبها وأفولها هو الإله الحق وحده» [5]. أي أن إبراهيم وظف المنهج العلمي

---

(1) المرجع نفسه، م 1، 1/ 9، والحقيقة أن الدرس التفسيري محتاج إلى إنجاز دراسة مستقلة حول ترجيحات ابن جزي من خلال تفسيره «التسهيل لعلوم التنزيل»، فإن جهوده في هذا المجال تمثل نموذجا تطبيقيا لإعمال قاعدة الترجيح بالسياق، وإبراز الوظيفة الترجيحية لسابق النظم ولاحقه، وعسى أن تتاح فرصة إنجاز ذلك في قابل الأيام بتوفيق من الله.

(2) سورة الأنعام/77.

(3) "التسهيل لعلوم التنزيل"، 14/2.

(4) سورة الأنعام /79.

(5) "التسهيل لعلوم التنزيل" 14/2.

التجريبي لإبطال معتقدات قومه، باعتبار أن انطلاق النفس من المحسوسات إلى المجردات أمر يستجيب لمبدأ التدرج في الإدراك الذهني، بخلاف الاقتصار على المجردات، فإنه لا ينفع مع الماديين، فضلاً عن أن الزوال مشعر بضعف الزائل وعدم صلاحيته أن يتخذ إلها، بخلاف الباقي الدائم.

النموذج التاسع
دلالة المستقدمين والمستأخرين
بين صفوف الصلاة ومداولة الحياة والممات

يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ ٢٤﴾[1].

أورد الطبري لهذه الآية ثلاثة تفاسير:

- «المستقدمين»: الذين مضوا وانقضوا، و«المستأخرين»: الباقون الذين يعيشون في المستقبل.
- المستقدمون في صفوف الصلاة والمتأخرون فيها بسبب المرأة الحسناء.
- المستقدمون في الخير والمتأخرون عنه.

وبمتقضى التفسير الأول، فإن المستقدمين هم الخلق الذين مضوا في الأزمنة الخالية، أما المستأخرون فهم الذين يحيون لاحقا ويموتون مستقبلا.

أما في التوجيه الثاني لدلالة الآية، فإن رواية تشرحه على الشكل الآتي:

عن أبي الجوزاء عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كانت تصلي خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة حسناء من

(1) سورة الحجر/ الآية 24.

أحســن الناســ، فكان بعضـ الناس يتقدم في الصــف الأول لئلا يراها، ويســتأخر بعضهم حتى يكون في الصف المؤخر، فإذا ركع نظر من تحت إبطيه في الصف، فأنزل الله في شأنها:

﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡنَا ٱلۡمُسۡتَقۡدِمِينَ مِنكُمۡ وَلَقَدۡ عَلِمۡنَا ٱلۡمُسۡتَـٔۡخِرِينَ ٢٤﴾(1).

أما التفسير الثالث فهو واضح المعنى.

غــير أن الإشــكال الذي يعن هنا هو: كيــف يمكن الجمع بين دلالتين مختلفتين في معرض تفسير الآية المذكورة، وكيف تستمر تلك الدلالات المتباينة حاضــرة في كتب التفســير، بل كيف تغلب الدلالة المتعلقة بالمرأة الحسناء وصفوف الصلاة، وتستقر في كتب علوم القرآن التي يتخذها الطلبة مرجعاً في تكوينهم العلمي؟

لقد كان على المفسرين أن ينتبهوا إلى أن السياق الذي وردت فيه الآية مجال الدرس لا تعلق له بقصــة المرأة الحســناء وصــفوف الصلاة، وإنما ينســجم مع الدلالة الأولى، وهذا ما لاحظه الإمام الطبري ولخصــه في قوله: وأولى الأقوال عندي في ذلك بالصــحة قول من قال: معنى ذلك: ولقد علمنا المستأخرين الذين استأخر موتهم ممن هو حي ومن هو حادث منكــم ممــن لم يحدث بعــد لدلالة ما قبله من الــكلام، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحۡنُ نُحۡيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحۡنُ ٱلۡوَٰرِثُونَ ٢٣﴾ ومــا بعــده، وهو قوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحۡشُرُهُمۡ﴾ على أن ذلـك كذلك، إذ كان بــين هذيــن الخبرين، ولم يجر قبل ذلك مــن الكلام ما يدل على خلافه» (2).

ومــن المؤســف أن الإمــام الســيوطي أغفــل الدلالــة المعتبرة المســاوقة لســياق الآية، وغلب دلالتها على قصة المرأة الحسناء،

(1) رواه الحاكم في المستدرك، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1990، ج 2، ص: 384، تفسير سورة الحجر، حديث رقم: 3346، وابن ماجه في سننه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت، ج: 1، ص: 332، باب الخشوع في الصلاة، حديث رقم: 1046، ومسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر: ج: 1، ص: 305، حديث رقم: 2784، وسنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الباز، مكة، باب الرجل يقف في آخر صفوف الرجال، ج: 3، ص: 98، حديث رقم: 4950.

(2) جامع البيان، ج 7 ، ص: 510.

وجعل ذلك سبباً في استثناء الآية الرابعة والعشرين وجعلها آية مدنية وسط سورة مكية.

وقد تعقبه الشيخ عبدالله بن الصديق محكما قاعدتين اثنتين:

- نقد سند الحديث.
- الترجيح بالسياق.

فأما القاعدة الأولى، فقد هدته إلى إعلان ضعف إسناد الحديث، يقول: «وهذا الأثر، وإن صححه ابن حبان، له علة، فقد رواه عبدالرزاق في تفسيره عن أبي الجوزاء [1]، ولم يذكر ابن عباس، وقال الترمذي: روى عن أبي الجوزاء مرسلاً وهو أشبه. فهذه علة تقتضي ضعفه من جهة الإسناد.

وأما تطبيقه لقاعدة الترجيح بالسياق، فقد تجلت في قوله: «وأما من جهة المعنى، فإن السياق يرده، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ ٢٣﴾ ولادة وموتا، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ ٢٤﴾ كذلك، فلا يختلط علينا متقدم بمتأخر، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ﴾ جميعاً مع كثرة عددهم وتباعد أزمانهم، فلا محل لصفوف الصلاة في الآية، ولا معنى لاستثنائها» [2].

لقد ظهر كيف أن من مظاهر ضعف الأساس المنهجي في التفسير أن بعض المفسرين يربطون بين دلالة الآية والحديث ربطاً بعيداً، ولو كان ذلك على حساب سياق الآية ونظام المعنى الحاف بها المرتبط بها ارتباطاً تركيبياً ودلالياً.

(1) أوس بن عبدالله الربعي البصري، حدث عن عائشة وابن عباس وعبدالله بن عمرو بن العاص، قتل سنة 83 في الجماجم، قال عنه الإمام البخاري: في إسناده نظر. انظر: الكامل في الضعفاء، ج 1، ص: 411، المغني في الضعفاء للذهبي، ج: -2ص:779، وميزان الاعتدال للذهبي، ج:1، ص: 445، وقال:"في إسناده نظر، ويختلفون فيه" والتاريخ الصغير، ج 1، ص: 180، ولم يذكر ابن عباس، والترمذي، سنن الترمذي ج: 5/ ص: 296/ باب ومن سورة الحجر، حديث رقم 3122، ولم يذكر ابن عباس. (الشيخ عبدالله بن الصديق: "الإحسان في تعقب الإتقان" دار الأنصار، مصر، ص: 10).

(2) المرجع نفسه، ص: 10.

ولعل الإمام الطبري لم يكن، بعد الذي تبين من سند الحديث ومخالفة توجيه الآية بعيداً عن سياقها، ليعمد إلى الجمع بين تلك الأقوال التفسيرية المتباينة، أو يلتجئ إلى مقولة العموم ليحشر تلك الدلالات في سلك واحد، فهو القائل: «وجائز أن تكون نزلت في شأن المتقدمين في الصف لشأن النساء والمستأخرين فيه لذلك، ثم يكون الله عز وجل عم بالمعنى المراد منه جميع الخلق، فقال جل ثناؤه لهم: قد علمنا ما مضى من الخلق وأحصيناهم، وما كانوا يعملون، ومن هو حي منكم، ومن هو حادث بعدكم أيها الناس...» [1].

لم يكن الطبري مضطراً إلى هذا الجمع بعد أن رجح، هو نفسه، الدلالة المعتبرة التي لا تعلق لها بمسألة الصفوف والمرأة الحسناء.

حقيقة أن الجمع أولى من الترجيح؛ صونا لكلام الصحابة والمفسرين من الضعف والخطأ، ولكن من شروط الجمع أن يكون وفق أسس قوية البناء، وليس بمجرد القول بالجواز.

النموذج العاشر
الذي أوتي الآيات: هل هو نبي أم رجل من بني إسرائيل؟

تساءل المفسرون عن هذا الذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَـٰهُ ءَايَـٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [2]، واختلفوا في ذلك اختلافاً بينا؛ إذ ذهب بعضهم إلى أنه نبي من أنبياء الله، وقد ذكر بعضهم اسمه،

(1) جامع البيان، ج /7 ص: 510.
(2) سورة الأعراف، الآية: 175.

وهـو "بلعم"، وفي مقدمة هؤلاء الإمام الطبري، فقد أورد روايات عديدة تضـم أقوالاً تفسيرية يقول بعضـها: إنه «بلعم»، وبعضها يقول إنه «أمية بن أبي الصلت».

والغريب أن الطبري اعتبر دلالة الآية على أمية بن أبي الصلت غير جائزة، لأن الأمة لا تختلف في أن أمية لم يكن أوتي شيئاً من ذلـك، أي من الكتب والنبـوة [1]. وغفل عن الالتفاف إلى حقيقة جوهرية، تمثل مقصـداً من مقاصـد القرآن، وهـي أنه لا يجوز القـول إنه نبي؛ لأن ذلك مدخـل للطعن في حكمة اللّه وعلمه، إذ كيف يتسرب إلى وهم المرء أن إنساناً يصطفيه اللّه للنبوة وبالنبوة ثم يعرض عنها ويسـلك منهجاً مخالفاً لها، إن هذا الفهم مدخل إلى تسرب عقائد فاسدة تمس الإيمان بحكمة اللّه وعلمه.

وأين ذلك من السياق العام لحكمة اللّه تعالى وعلمه، ذلك السياق الذي يلخصه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [2].

ولهذا يتعين نقد مختلف تلك الروايات التي أوردها الطبري سنداً ومتناً، وخاصة أن إحداها تضم، في سندها، رواة مجروحين من مثل عبدالعزيـز بن أبان الذي قال فيه ابن حجر: «عبدالعزيز بن أبان بن محمد بن عبداللّه بن سـعيد بن العاص الأموي السـعدي أبو خالد الكوفي، نزيل بغداد متروك، وكذبه ابن معين وغيره» [3].

وإذا كان بعض المفسـرين قـد اكتفوا بإيـراد مجموع الأقوال التفسـيرية دون نقـد أو تمحيـص أو ترجيـح، كمـا هـو صـنيع القرطبي [4]، فإن آخرين التفتوا إلى غرابة ذلك التفسير وردوه،

(1) جامع البيان، ج: 6، ص: 122.
(2) سورة الأنعام، الآية: 124.
(3) تقريب التهذيب، ج1، ص: 602.
(4) الغريب أن الإمام القرطبي تعهد في مقدمة جامعه بأن يخلص تفسيره من الإسرائيليات، وذلك في قوله: "... وأضرب عن كثير من قصص المفسرين وأخبار المؤرخين، إلا ما لابد منه ولا غنى عنه للتبيين"، لكنه يورد، هنا، بعضاً منها دون نقد أو تضعيف.

يقول الماوردي في تفسيره: «وهذا غير صحيح، لأن الله تعالى لا يصطفى لنبوته إلا من يعلم أنه لا يخرج عن طاعته إلى معصيته» [1].

وصاغ الفخر الرازي نقده لمن يذهب بأن المذكور في الآية هو نبي الله «بلعم» في صيغة سؤال: هل يصح أن يقال إن المذكور في هذه الآية كان نبياً ثم صار كافراً؟ فأجاب: «هذا بعيد لأنه تعالى قال: ﴿ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾..[2]، وذلك يدل على أنه تعالى لا يشرِّف عبداً من عبيده بالرسالة إلا إذا علم امتيازه عن سائر العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب العظيمة، فمن كان هذا حاله، فكيف يليق به الكفر؟» [3].

وهذا يكشف عن حجم تأثير المرويات الإسرائيلية في توجيه تفسير الدلالة القرآنية، ففي النصوص التوراتية الأصلية، يتحدث عن «بلعام» هذا باعتباره «نبياً»، يقول أحد النصوص: «فأرسل (بالاق بن صفور) رسلا إلى بلعام بن بعور إلى فتور التي على النهر في أرض بني شعبه ليدعوه قائلاً: هو ذا الشعب قد خرج من مصر، هو ذا قد غشي وجه الأرض وهو مقيم مقابلي، فالآن تعال والعن هذا الشعب، لأنه أعظم مني لعله يمكننا أن نكسره فأطرده من الأرض، لأني عرفت أن الذي تباركه مبارك والذي تلعنه ملعون، فانطلق شيوخ موآب وشيوخ مديان... وأتوا بلعام وكلموه بكلام بالاق، فقال لهم: بيتوا هنا الليلة، فأرد عليكم جواباً كما يكلمني الرب، ... فأتى الله بلعام وقال: من هم هؤلاء الرجال الذين عندك؟ فقال بلعام لله: بالاق بن صفور قد أرسل إلي...، فقال الله لبلعام: لا تذهب معهم..» [4].

---

(1) تفسير الماوردي، ج2، ص: 279.
(2) سورة الأنعام، الآية: 124.
(3) الفخر الرازي: "مفاتيح الغيب"، ج: 15، ص: 54
(4) انظر النص كاملا في: "الإسرائيليات في تفسير الطبري" للباحثة د. آمال محمد عبدالرحمن ربيع، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط: 2005، ص 336 وما بعدها.

فكيف تسرب هذا إلى حقل التفسير القرآني؟ وكيف جاز تجاوز الدلالة القرآنية التي لا تصرح بأنه نبي، وتقديم الدلالة التوراتية التي تقول إنه نبي، مع تناقضها مع المقصد القرآني المتمثل في أن الله حكيم ولا يصدر عنه إلا فعل حكيم؟!

وعندما انتهى الأمر إلى أن ابن كثير، عَير الأقوال التفسيرية السابقة بمعيار مقاصد القرآن، ثم حكم عليها بالخطأ والغرابة، يقول: «وأغرب، بل أبعد، بل أخطأ من قال كان قد أوتي النبوة فانسلخ منها، حكاه ابن جرير عن بعضهم ولا يصح» [1]، وانتصر للقول التفسيري الذي ذهب إليه ابن مسعود وغيره من أن الأمر يتصل برجل من بني إسرائيل حصل على علم، غير أنه انسلخ عن الإيمان، وهذا ظاهر في علماء كل عصر، فمنهم من يبلغ درجات عالية في سلم العلم والمعرفة ثم يركنُ إلى الكفر والإلحاد منسلخاً من نداء الفطرة وحقائق الآيات.

وما دامت الرسالة تتحدث عن دور السياق في ترجيح الدلالة القرآنية المعتبرة، فإن ما تشير إليه هنا، هو أن أغلب المفسرين غفلوا عن الالتفاف إلى السياق الذي وردت فيه الآية المذكورة، فقد ورد قبله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٤﴾﴾[2]، ثم عقب ذلك، ذكرت الآية: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ﴾ ، وبعدها، ورد

(1) ابن كثير: "تفسير القرآن العظيم"، ج: 3، ص: 508.
(2) سورة الأعراف/ الآية: 172-174.

قوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦﴾(1).

فقد عرضت الآيات الأولى للعهد الذي بين الله وذرية آدم، وأشارت الآية الأخيرة إلى حالة القوم الكافرين، فكأن الآية، موضوع التوجيه والترجيح، لم ترد في هذا السياق إلا لتقدم مثلاً أو نموذجاً لمن خرج عن العهد الذي عاهد الله عليه ليصير من القوم الكافرين، فهي تقدم نموذج الإنسان الذي يودع الله في قلبه عناصر تدعوه إلى الهدى، فطرة وعلما، ولكنه يعرض عن الهدى بعدما تبين له النور. ولا تعلق لها بنبي من أنبياء الله.

ولقد لحظ الإمام البقاعي هذا التناسب، وشرحه بقوله: «ولما ذكر لهم ما أخذ عليهم في كتابهم من الميثاق الخاص الذي انسلخوا منه، وأتبعه الميثاق العام الذي قطع به الأعذار، أتبعها بيان ما يعرفونه من حال من انسلخ عن الآيات، فأسقطه الله من ديوان السعداء، فأمره صلى الله عليه وسلم أن يتلو ذلك عليهم، لأنه، مع الوفاء بتبكيتهم، من أدلة نبوته الموجبة عليهم اتباعه، فذكره ما وقع له في نبذ العهد والانسلاخ من الميثاق بعد أن كان قد أعطى الآيات وأفرغ عليه من الروح، فقال:«واتل» أي اقرأ شيئا بعد شيء «عليهم»، أي اليهود وسائر الكفار بل الخلق كلهم...» (2).

وانطلاقاً من استحضار هذا السياق الحاف بالآية، يمكن، تجاوزا، إدخال «أمية بن أبي الصلت» في مشمولات لفظ «الذي»، كما ذهب إلى ذلك عبدالله بن عمرو وغيره، باعتبار أنه اسم

(1) سورة الأعراف، الآية: 176.

(2) الإمام البقاعي: "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، تحقيق: عبدالرزاق الغالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1995، ج: 3، ص: 150.

لا يلغي تخصـيص «الذي» بالرجل من بني إسـرائيل، إنما تقدم أعيانـا مـن ذلك الإعراض ونماذج بين يـدي الخلق كلهم كما نبه عليه الإمام البقاعي.

النموذج الحادي عشر
الخلف الذين أضاعوا الصلاة بين الترك والتأخير؟

وقف بعض المفسرين عند قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾﴾ (1)، وفسروها تفسيرين اثنين أولهما تأخيرها عن مواقيتها، وثانيهما تركها أصـلا، لكن الإمام الطبري رجـح الدلالة الثانية لاعتبارات سياقية، وقال: «وأولى التأويلين في ذلك عندي بتأويل الآية قول من قال: إضاعتها تركهم إياها لدلالة قول الله تعالى ذكره بعده على أن ذلك كذلك، وذلك قوله جل ثناؤه: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾، فلو كان الذين وصفهم بأنهم ضيعوها مؤمنين لم يستثن منهم من آمن وهم مؤمنون، ولكنهم كانوا كفاراً لا يصلون لله ولا يؤدون له فريضـة» (2). وقد رجح الزمخشـري، هو الآخر، الدلالة الثانية، واعتبر أن ذلك ينصره لاحق الآية لأنها في الكفار (3).

وهذا يدل على أن منهج إعمال السـياق في الترجيح لا يكتفي بسـابق نظم الآية، بل يدرج لاحقها في الاعتبار، كما يدل على أن إهمال مراعاة السـياق من شـأنه أن يوقع في التفاسير الضعيفة أو المرجوحة.

---

(1) سورة مريم/ 59.
(2) "جامع البيان"، 168/4.
(3) الزمخشري: "الكشاف"، دار الفكر، 514/2.

النموذج الثاني عشر
الغاسق: القمر أم الليل؟

ذكر لفظ الغسق في القرآن في مناسبات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝٣﴾[1]، وللمفسرين في معناها ثلاثة أقوال:

- الليل إذا أظلم (ابن عباس، ومجاهد، والحسن...).

- كوكب (أبو هريرة، وابن زيد...).

- القمر (عائشة...).

وقد حاول الطبري أن ينطلق من معاني الظلمة ليجعل دلالة الآية مستوعبة للمعاني الثلاثة، فقال: «وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب أن يقال إن الله أمر نبيه أن يستعيذ «من شر غاسق» وهو الذي يظلم، يقال: قد غسق الليل غسوقاً إذا أظلم، «إذا وقب» دخل في ظلامه، والليل إذا دخل في ظلامه غاسق، والنجم إذا أفل غاسق، والقمر غاسق إذا وقب، ولم يخصص بعض ذلك، بل عم الأمر بذلك»[2].

لكن ابن قيم الجوزية حكم السياق العام الحاف بالآية، فبعد أن ذكر التفاسير السابقة، وأضاف إليها تفسيراً آخر وهو البرد[3]، رجح دلالة الغسق على ظلمة الليل، مستبعداً دلالته على القمر إذا خسف. لقد لاحظ ابن القيم أن القرآن استعاذ في بداية السورة برب الفلق، والفلق هو الصبح، فناسب، عن طريق المقابلة، أن

---

(1) سورة الفلق/ 1-3.

(2) "جامع البيان"، 750/12.

(3) وقد ذكره القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن"، 256/20 - 257.

يكون الغاسـق هو ظلمـة الليل. يقول: «والظلمة في الآية أنسب لمكان الاستعاذة من الشر الذي في الليل، ولهذا استعاذ برب الفلق الذي هو الصبح والنور من شر غاسق الذي هو الظلمة، فناسب الوصف المستعاذ به للمعنى المطلوب بالاستعاذة» [1].

وإليـه ذهب الزمخشـري وأبو حيـان من القدامـى، وبه قال الطاهـر بـن عاشـور، من المحدثـين، موظفاً مواطـن ورود لفظ الغسـق في الخطـاب القرآني، يقول: والغاسـق وصـف الليل إذا اشـتدت ظلمته، يقال: غسـق الليل يغسـق إذا أظلم، قال تعالى: ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[2].

واستدل باللغة ليرد تفسير الغاسق بالقمر حال خسوفه، «فإن اللغـة لا تسـاعد على هذا، فـلا نعلم أحدا قال: الغاسـق القمر حال خسوفه، وأيضاً فإن الوقوب لا يقول أحد من أهل اللغة إنه الخسوف، وإنما هو الدخول» [3].

بهـذه الملحوظة البصـرية التـي تبحث في التقاطـع بين النور والظلمـة، بين الفلق والغسـق، يكون ابن القيـم قد وظف قاعدة الترجيـح بالسـياق، وحكمها في رفع الخلاف حـول توجيه دلالة الخطاب.

---

(1) ابن قيم الجوزية: "بدائع الفوائد"، م 1، 216/2 – 217.
(2) تفسير التحرير والتنوير، ج: 15 ، ص: 627
(3) المرجع نفسه، ص: 218.

النموذج الثالث عشر

مطالبة بني إسرائيل الإتيان بالتوراة، هل هو لأجل إبطال القول بتحريم نوع من الطعام أم لأجل بيان حكم الرجم في الزاني؟

وقف المفسرون عند قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [1]، ويلحظ المتتبع لأقوالهم أن منهم من يذهب إلى أن المقصود بها هو أن «كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل من قبل أن تنزل التوراة، إلا ما حرم إسرائيل على نفسه، من غير تحريم الله ذلك عليه، فإنه كان حراماً عليهم بتحريم أبيهم إسرائيل ذلك عليهم، من غير أن يحرمه الله عليهم في تنزيل ولا وحي قبل التوراة، حتى نزلت التوراة، فحرم الله عليهم فيها ما شاء وأحل لهم فيها ما أحب» [2].

إن التفسير السابق يشير إلى تحريم مرتبط بنوع من الطعام، وهو ما يدعمه سياق الآية، إذ هي صريحة في كون كل الطعام كان حلالاً على بني إسرائيل باستثناء ما قام به إسرائيل من تحريم لنفسه، غير أن الإمام البخاري، رضي الله عنه، أورد، بين يدي تفسيره للآية المذكورة حديث عبدالله بن عمر، رضي الله عنهما، الذي ورد فيه: «أن اليهود جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم برجل منهم وامرأة قد زنيا، فقال لهما: «كيف تفعلون بمن زنى منكم؟»، قالوا: نحممهما ونضربهما، فقال: «لا تجدون في التوراة الرجم»، فقالوا: لا نجد فيها شيئاً، فقال لهم عبدالله بن سلام: كذبتم «فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين»، فوضع مدراسها الذي يدرسها منهم كفه على آية الرجم، فطفق يقرأ ما دون يده وما وراءها ولا يقرأ آية الرجم، فنزع يده عن آية الرجم، فقال:

---

(1) سورة آل عمران/ 93.

(2) "جامع البيان" 349/3.

«مـا هذه؟»، فلمـا رأوا ذلك، قالـوا: هـي آية الرجـم، فأمر بهما فرجما قريباً من حيث موضع الجنائز عند المسجد، قال: فرأيت صاحبها يجنأ عليها يقيها الحجارة» [1].

فإيراد الإمام البخاري لهذا الحديث، بين يدي تفسـيره للآية الكريمة، مشـعر بأن الآية وردت في سياق تحديد عقوبة الزاني، والحاصـل أن الآيـة، بقوة السـياق، واردة في مسـألة تحريم نوع مـن الطعام، وهذا يدفع إلى ترجيح الدلالة التي أوردها الطبري وغيره من المفسـرين، وتوجيه اسـتدلال الإمام البخاري بحديث عبـدالله بـن عمر، رضـي الله عنهما، توجيها يجنـب الوقوع في تناقض دلالي ناتج، حتما، عن التناقض السياقي.

وتتجنب هذه الرسالة الوقوع في مغبة تخطيئ الإمام البخاري، كما فعل أخونا الأستاذ مصطفى بوهندي [2]، وإنما ندعو إلى تأمل نص الحديث جيداً، فقد ورد نص الآية فيه على لسـان عبدالله بن سـلام، مما قد يدل على أن الآية نزلت سـابقاً، وأضحت من محفوظات عبدالله بن سلام.

ثم إن إيراد البخاري للحديث عقب الآية قد يكون الهدف منه إبـراز كيف أن اليهود اعتادوا الكذب والاحتيال وإخفاء الحقائق، ولكي يدلل على تحليهم بتلك الصـفات، أورد شاهداً متضمنا في حديث ابن عمر، ولم يكن هدفه تفسـير الآية بالحديث، باعتبار أن منطوقهـا دال علـى فحواها، وإنما انحصـر هدفه في تقديم مثال واقعي على اسـتنكار القرآن لهم، وتحديه لهم بأن يخرجوا التوراة للناس ويصرحوا بمضامينها.

---

(1) الإمام العسقلاني، فتح الباري، دار الفكر، بيروت، ط 1993، 90/9.

(2) د. مصطفى بوهندي: "نحن والقرآن"، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: 1، 2002، ج: 10، ص: 131.

وتجدر الإشارة إلى أن الأستاذ مصطفى بوهندي تعرض لحملة نقدية إثر نشره لآراء تتصل بأحاديث وأسانيد ورواة، وذلك في كتابيه "أكثر أبو هريرة" و"نحن والقرآن"، غير أن تلك الحملة النقدية خرجت، في بعض الحالات، عن سياقها المعرفي، لتتحول إلى تجريح وطعن، وهو ما لا يقبله المنهج الإسلامي القائم على العدل وصفاً وتحليلاً ونقداً.

وذلــك كله من أجل تجنب القــول إن الإمام البخاري أخطأ في الربط بين الآية والحديث، وإلا فإن ذلك الربط يفرض الإشــارة إلى المعطيات الآتية:

- إن مجيئ اليهود إلى الرســول عليه الســلام للاحتكام إليه غريــب بالنظــر إلى مواقف اليهود من الرســول الكــريم إذ كيف يقفــون بين يديه وهم الذين أعلنوا العداوة ضــد دعوته، وســعوا إلى القضاء على النور الذي بعث به بإثارة الفتن والشبهات، وهم الذين عملوا على القضــاء عليه جســديا عــبر التخطيط لثلاث محاولات اغتيال، منها دس السم في طعامه، تلك التي ظل يشكو ألمها إلى أن لقي ربه. وقد يتقوى هذا الاســتغراب حين يعلم بأن الذين طالبوا بمعرفة حكم الرســول في أمر الزانيين هم، بحسب بعض الروايات، من «أهل خيبر وفدك، وكانوا حربا لرســول اللّٰه صــلى اللّٰه عليه وســلم:» [1]، فكيف يطلب من هو في دار الحرب من ألد أعدائه أن يحكمه في قضية كيفما كان نوعها؟

- بــل كيف يطلبون منه أن يحكــم بينهم، وهم يعلمون أن هذا الصنيع من قبلهم يمثل اعترافا بدعوته، وحكما عليهم بالتناقض والاضطراب.

- ثم كيف يســمح الرسول الكريم لنفسه بأن يطلب منهم الإتيان بالتــوراة ليحكم بينهم بمــا أنزل فيها، وهو المبعوث بالقرآن الذي يحذر في العديد من آياته من اتباع أهواء أهل الكتاب، وينهى عن الحكم إلا بما أنزل عليه من ربه، وهو منطوق قوله تعالى:

﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ١٠٥﴾[2]، وقوله:

﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ

(1) الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص: 179.

(2) سورة النساء، الآية 105.

أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾(1)، وقوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾(2).

– والأحاديث الواردة في سبب نزول آية: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ﴾ مختلفة ومتباعدة، منها ما يجعلها نازلة في بني قريظة وبني النضير، ومنها ما يربطها بقضية أبي لبابة، ومنها ما يجعلها نازلة في قضية الزانيين من اليهود (3)، وفي جعلها متصلة بالزانيين إشكال؛ إذ إن بعض الصيغ تذهب إلى أنهم هم الذين بعثوا فريقاً إلى رسول الله، بينما تذكر صيغة أخرى أن الرسول، بعد أن عرض عليه الزانيان، هو الذي أتى يهود فأحرجهم بالسؤال الآتي: «ما تجدون في التوراة على من زنى؟»، فأي الروايات تصح أن تكون سبباً لنزول تلك الآيات؟؟

– ومن الإشكالات الخطيرة التي يثيرها الحديث السابق أنه يشير إلى آية الرجم باعتبار أنها من نصوص التوراة، فما علاقة ذلك بآية الرجم: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة...» تلك التي، بحسب بعض الروايات، مما كان يتلى في القرآن، ثم رفعت تلاوتها وبقي حكمها (4)، وهي الآية التي يجعلها المشتغلون

(1) سورة المائدة: الآية 48.

(2) سورة المائدة، الآية: 49.

(3) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»، ج 6، ص: 178.

(4) من العلماء من ينكر القول بوجود آية الرجم التي قيل بنسخ تلاوتها وبقاء حكمها، ويكتفى، في هذا المقام، بالإشارة إلى أن الشيخ عبدالله بن الصديق أفرد رسالة لنصرة هذا الرأي، وهي بعنوان: "ذوق الحلاوة في بيان امتناع نسخ التلاوة"، دار الأنصار، القاهرة، ط 1، 1981.

وهو الرأي الذي اختاره د. علي جمعة، مفتي الديار المصرية، انظر كتابه: "النسخ عند الأصوليين"، دار نهضة مصر، ط: 1، 2005، ص:72.

وقدما لاختيارهما مستندات وحججا منها:

– القول بنسخ التلاوة مدخل إلى القول بتحريف القرآن.

– استلزام نسخ التلاوة للقول بالبداء، بمعنى أن الله، تعالى، بدا له بأن المصلحة في حذف بعض الآيات بعد أن لم يكن قد ظهر له ذلك ابتداء.

– الكلام الذي جعلوه "آيات" مباين لأسلوب القرآن وطلاوته.

– القرآن ثبت بالتواتر، وما أوردوه ليس متواتراً، فهو شاذ، والشاذ ليس بقرآن، ولا تجوز تلاوته.

– عدم تحديدهم لموقع تلك التي قالوا عنها آيات داخل ترتيب القرآن...

بعلوم القرآن، قديماً وحديثاً، أظهر أمثلة النوع الثالث من النسخ، وهو الذي نسخت تلاوته وبقي حكمه؟ أليس في هذا الحديث ما يدل، بالنسبة إلى منكري وجود آية الرجم في القرآن، على المدخل اليهودي في التشويش وإثارة الشكوك والتمكين لتلك الآية في البيئة الإسلامية؟

- وأخيراً، فإن فهم الحديث في اتجاه ظاهر الرواية، قد يكون مطية إلى القول بوجود علاقة نصية بين القرآن والتوراة، وقد يتخذ هذا النص من قبل مروجي الشبهات اليوم دليلاً على أن الرسول لم يكن يجد حرجاً في أن يحكم بين اليهود بالتوراة؟

النموذج الرابع عشر

دلالة الفرح بالحمد بين العموم والخصوص.

يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨٨﴾ ﴾[1]، وورد في صحيح البخاري أن مروان بن الحكم بعث بوابه إلى ابن عباس يستفسره في إشكال حصل له في فهمها، وفحواه أنه إذا كان كل من يفرح بعمله ويحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً بالنار، فإن جميع الناس يعذبون، ويدخلون جهنم، معتقداً بأن الخطاب لعموم الناس [2].

غير أن ابن عباس بيَّن له ضعف هذا الفهم، معتمداً في ذلك على سياقين أحدهما خارجي يختص بأسباب النزول، وثانيهما نصي يرتبط بسابق نظم الآية، وكلاهما يصرف دلالتها جهة

(1) آل عمران/ 188.
(2) الإمام ابن حجر العسقلاني "فتح الباري بشرح صحيح البخاري" دار الفكر، بيروت، ط: 1993، 102/9.

الخصــوص، يقــول ابــن عباس: «ما لكــم ولهذه الآيــة، إنما دعا النبي صــلى اللّه عليه وسلم يهود فســألهم عن شيء فكتموه إياه وأخــبروه بغــيره، فأروه أن قد اســتحمدوا إليه بمــا أخبروه عنه فيمــا ســألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم، ثــم قرأ ابن عباس»: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾.

وإذا كان ســؤال الرسول لليهود يتصل بالسياق الخارجي، فإن قراءة ابن عباس للآية السابقة يرتبط بالسياق النصي الداخلي، ولذلك، فقد قال ابن حجر عن قول ابن عباس: «فيه إشــارة إلى أن الذين أخبر اللّه عنهم في الآية المسؤول عنها هم المذكورون في الآية التي قبلها» [1]، أي الذين أوتوا الكتاب، وهم اليهود.

ونجد لدى الطبري رصداً لأهم الأقوال في معنى المذكورين في الآية، فمنهم من جعلها للمنافقين مثل أبي سعيد الخدري، ومنهم من جعلها خاصة بأحبار اليهود، لكنه حكم السياق النصي للآية، ورجح دلالتها على اليهود، وقال: «وأولى هذه الأقوال بالصــواب في تأويل قوله: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ﴾قول من قال: عني بذلك أهل الكتاب الذين أخبر اللّه عز وجل أنه أخذ ميثاقهم ليبنن للناس أمر محمد صــلى اللّه عليه وســلم ولا يكتمونه، لأن قوله: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ﴾ في سـياق الخــبر عنهم، وهو شــبيه بقصــتهم» [2]. وقد ذكر اســم الســياق لفظاً، وهذا يبرهن على أنه يقوم بالوظيفة الترجيحية عند المفسرين.

والجميــل عند القرطبــي أنه حين أدرك انســجام دلالة الآية مع ســياقها الداخلي، وارتباطها بســبب النزول الــذي ذكره ابن عباســ، لاحظ كيف أن ذلك يخالف حديث أبي ســعيد الخدري الــذي جعلهــا في المنافقين، غير أنه لم يحســم الخلاف لصــالح

(1) المرجع نفسه، ج: 9 ، ص: 104.
(2) "جامع البيان": 549/3.

المنهجيــة التفســيرية الدقيقة، وأبقى علــى الخلاف، وهرع جهة الاحتمــال، وقال: «والحديث الثاني (حديث أبي ســعيد الخدري الــذي رواه البخاري تحت رقم 4567) خلاف مقتضــى الحديث الثــاني (حديث ابن عباس رقم 4568)، ويحتمل أن يكون نزولها على الســببين لاجتماعهما في زمن واحد، فكانت جواباً للفريقين والله أعلــم» [1]، والراجــح أنه لم يكن مضــطراً إلى هذا التأويل لو أنه التفت إلى إحكام قاعدة الترجيح بالســياق. والله أعلم، إذ مــن المعلوم أن المنافقين لم يرد نعتهم في خطاب القرآن بوصــف «الذين أوتوا الكتاب».

النموذج الخامس عشر

العصاة الذين يخلدون في نار جهنم: الكفار أم عصاة المؤمنين؟

يقول تعالى في سورة الجن: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۝٢٣﴾ [2]، وإذا كان عموم المفسرين قد فســروا العصــاة، هنا بأنهم الكفار، فإن المعتزلة [3] اعتبروها نازلة في عصاة المسلمين، فهؤلاء، بنظرهم، يخلدون في نار جهنم، انطلاقاً من عقيدتهم في المعصــية من قبل المؤمن، فهم يعتقدون خلود المؤمن العاصي في النار.

غير أن ابن جزي وظف قرائن السياق ليبطل تفسير المعتزلة، ويرجح، في المقابل، قول من ذهب إلى أن العصاة هم الكفار، وقد

(1) "الجامع لأحكام القرآن": 4–306 – 307.

(2) سورة الجن، الآية: 23.

(3) ينطلق صاحب هذه الرسالة من مبدأ عام، وهو أن الخلاف بين المسلمين قديماً هو خلاف تاريخي لم تجن الأمة منه إلا الفرقة والتخلف، وهو ليس خلافاً معرفياً منتجاً، وما ذكر المعتزلة، هنا، إلا بغرض توضيح أوجه الاختلاف التفسيري الذي يستدعي الترجيح، ولا تعلق له بنقد هذه الفرقة أو تلك.

غير أن بعض الدارسين وعموم المثقفين يلحقون المعتزلة بالعقل والرأي، ويضعون أهل السنة في صف النقل والأثر، وهذا غير صحيح معرفياً ومنهجياً، بل هو إفراز للنظر الجزئي القائم على سلطة التصنيف الغافل عن تعقيد عملية التلقي والفهم والإدراك، والغافل، أساساً، عن تأمل نصوص هؤلاء وهؤلاء.

إن الفكر الإسلامي مطالب بتجاوز تلك التصنيفات، والدعوة إلى فكر توحيدي يتجاوز الأخطاء التاريخية، وينشئ ثقافة تقبل بإلغاء الخلاف لصالح وحدة الأمة التي تعاني من أدواء خطيرة.

حكم، في ذلك، كلا من السياق المقامي والسياق النصي، يقول: جمع خالدين على معنى «من يعص»، لأنه في معنى الجمع، والآية في الكفار، وحملها المعتزلة على عصاة المؤمنين، لأن مذهبهم خلودهم في النار. والدليل على أنها في الكافرين وجهان:

- أحدهما: أنها مكية، والسورة المكية إنما الكلام فيه مع الكفار.

- والآخر: دلالة ما قبلها وما بعدها على أن المراد بها الكفار [1].

ولعل إرجاع الآية ضمن مقطعها من سورة الجن، قاض بأن المراد بالعصاة الكفار، فقد ورد قبلها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا ١٩ قُلۡ إِنَّمَآ أَدۡعُواْ رَبِّي﴾ [2]، وجاء بعدها قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوۡاْ مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعۡلَمُونَ مَنۡ أَضۡعَفُ نَاصِرٗا وَأَقَلُّ عَدَدٗا ٢٤﴾ [3]. فظهر كيف أن الحديث إنما هو عن الكفار، ولا مدخل لعصاة المؤمنين فيه.

---

(1) "التسهيل...."، ج: 2، ص: 420.

(2) سورة الجن، الآية: 19–20.

(3) سورة الجن، الآية: 24.

النموذج السادس عشر

العيشة الضنك: عذاب القبر أم اضطراب الحياة النفسية والسلوكية في الدنيا؟

في سياق تحديد منهج حياة الإنسان على الأرض في حياته الدنيا، ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [1].

وقد نشب خلاف بين المفسرين حول دلالة «العيشة الضنك»، وذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى، جمعها الطبري في سياق تفسيره للآية المذكورة، وبدأها بقوله "واختلف أهل التأويل في الموضع الذي جعل الله لهؤلاء المعرضين عن ذكره العيشة الضنك".

أما التفاسير المختلفة فهي:

- جهنم: (الحسن، وابن زيد، وقتادة).

- الحياة الدنيا: (عكرمة، الضحاك..).

- عذاب القبر: (أبو سعيد الخدري، ومجاهد، والسدي، وأبو صالح) [2].

ورجح الطبري دلالة «العيشة الضنك» على عذاب القبر، يقول: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هو عذاب القبر.. عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال:

---

(1) سورة طه/ 123 - 124.

(2) جامع البيان..، ج: 8، ص: 471 - 472.

«أتدرون فيم أنزلت هذه الآية: ﴿ فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ ﴾؟ أتدرون ما العيشة الضنك؟»، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «عذاب الكافر في قبره، والذي نفسي بيده، إنه ليسلط عليه تسعة وتسعون تنينا، أتدرون ما التنين؟، تسعة وتسعون حية، لكل حية سبعة رؤوس، ينفخون في جسمه ويلسعونه ويخدشونه إلى يوم القيامة» [1].

وردَّ تفسير من ذهب إلى أن المراد بها عذاب الآخرة؛ لأن سياق الآية يتضمن قوله تعالى: ﴿ وَلَعَذَابُ ٱلْءَاخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٢٧﴾ ﴾، ولكي يستقيم معناه، فلابد أن يكون هناك عذاب أقل شدة من عذاب الآخرة، وهو عذاب القبر.

كما رد قول من فسره بالحياة الدنيا، ودليله على ذلك أنه «يجب أن يكون كل من أعرض عن ذكر الله تبارك وتعالى من الكفار، فإن معيشته فيها ضنك، وفي وجودنا كثيرٌ منهم أوسع معيشة من كثير من المقبلين على ذكر الله تبارك وتعالى، القائلين له المؤمنين في ذلك، ما يدل على أن ذلك ليس كذلك، وإذ خلا القول في ذلك من هذين الوجهين، صح الوجه الثالث، وهو أن ذلك في البرزخ» [2].

واكتفى الفخر الرازي بسرد مختلف الأقوال دون ترجيح، أما ابن كثير، فقد ذهب إلى أن المراد بـ «العيش الضنك» هو في الحياة الدنيا، «فلا طمأنينة له ولا انشراح لصدره، بل صدره ضيق حرج لضلاله، وإن تنعم ظاهره، ولبس ما شاء وأكل ما شاء، وسكن حيث شاء، فإن قلبه ما لم يخلص إلى اليقين والهدى، فهو في قلق وحيرة وشك، فلا يزال في ريبة يتردد، فهذا من ضنك المعيشة» [3].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص: 372.

(3) ابن كثير: "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط: 1، 1997، ج: 5، ص: 322 – 323.

ثم أورد بقية الأقوال التفسيرية، وأورد الحديث السابق الذي سرده الطبري، وقال: «رفعه منكر».

وذهب الألوسي إلى أن الظاهر من سياق الآية أنه الضنك في الحياة الدنيا. يقول: «والمتبادر أن تلك المعيشة له في الدنيا، وروي ذلك عن عطاء وابن جبير، ووجه ضيق معيشة الكافر المعرض في الدنيا أنه شديد الحرص على الدنيا، متهالك على ازديادها، خائف من انتقاصها، غالب عليه الشح بها حيث لا غرض له سواها، بخلاف المؤمن الطالب للآخرة» [1]. غير أنه لم يقتصر على هذا التوجيه، وإنما سرد بقية الأقوال في الموضوع.

إن تفسير «العيشة الضنك» بعذاب القبر تتطرق إليه الاعتراضات الآتية:

- التأمل في سياق الآية يرجح أن المقصود بها الحالة النفسية والسلوكية للمعرض عن هدى الله في الحياة الدنيا، وذلك واضح من خلال قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾.

واتباع الهدى يكون في الدنيا، وترتب نفي الضلال والشقاء إنما هو عن اتباع الهدى، فناسب، عن طريق المقابلة، أن يرد وضع ما يترتب على الإعراض عن الهدى في الحياة الدنيا كما هو معهود في النظم القرآني.

وإذا استقام هذا التحليل، فالراجح أن يستدرك على ما ذهب إليه عبدالرحمن بن ناصر السعدي من حمل دلالة «العيشة الضنك»، عند بعض المفسرين، على العموم، بمعنى أنها «عامة في دار الدنيا بما يصيب المعرض عن ذكر ربه من الهموم والآلام التي

(1) الألوسي: "روح المعاني"، ضبط وتصحيح، علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1994، ج: 8، ص: 585.

هـي عذاب معجـل، وفي دار البرزخ، وفي الـدار الآخرة، لإطلاق المعيشـة الضـنك وعدم تقييدهـا» [1]، لأن نظم الآيـة منزه عن إشـعارات التكرار المخل ببلاغة البيان في: «ونحشره يوم القيامة أعمـى»، لأنـه أفرد بالعطـف مرحلة القيامـة والآخرة، مما يدل على عدم دخولها في: «معيشـة ضـنكا» الخاصـة بالحياة الدنيا، والعلم لله.

وقد سـبق لابن عباس رضي الله عنه أن ألمح إلى الشق الأول مـن هذا الاعتبار في قوله: «تضـمن الله لمن قرأ القرآن واتبع ما فيه أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة، ثم تلا قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴾[2].

وأمكن للإمام الطاهر بن عاشـور أن يوضـح أبعاد المقابلة في قوله: «والشـقاء المنفي في قوله: (ولا يشـقى) هو شـقاء الآخرة، لأنه إذا سـلم من الضـلال في الدنيا سلم من الشقاء في الآخرة، ويدل لهذا مقابلة ضده في قوله: (ومن أعرض عن ذكري)، إذ رتب علـى الإعراض عن هدي الله اختلال حالـه في الدنيا والآخرة، فالمعيشة مراد بها مدة المعيشة، أي مدة الحياة» [3].

- أما الحديث المسـتدل به على أن «العيشـة الضنك» عذاب القبر، ففيه نظر، فلم يقبل ابن كثير برفعه، وقال: «رفعه منكر»، وفيه «دراج أبو السـمح المصـري»، الذي قال عنـه الإمام أحمد: «أحاديث دراج عن أبي الهيثم عن أبي سـعيد الخدري فيها ضـعف» [4]، ووصـفه النسـائي بأنه «منكر الحديث» [5]، و«ليس بالقوي» [6]، وقال الهيثمي عن حديثه السابق: «رواه البزار وفيه من لم أعرفه» [7].

(1) عبدالرحمن بن ناصر السعدي: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ج:2، ص: 36-37.

(2) "جامع البيان..."، الجزء: 8، ص: 469.

(3) الطاهر بن عاشور: "تفسير التحرير والتنوير"، ج: 16، ص: 331.

(4) "الكامل في الضعفاء": أبو أحمد الجرجاني، تحقيق: لجنة من المختصين، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1984، ج: 3، ص: 979، و"كتاب الضعفاء الكبير"، لأبي جعفر بن عماد العقيلي، تحقيق، عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، ج: 2، ص: 43.

(5) "الكامل في الضعفاء"، ج: 3، ص: 979، وانظر: "ميزان الاعتدال في نقد الرجال" للإمام الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1995، ج: 2 ، ص: 40.

(6) "ميزان الاعتدال..."، ج: 2، ص 40.

(7) "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد": الهيثمي، دار الكتب العربية، بيروت، ط: 3، 1982.

- أمــا ما ذهب إليه الطبري من كون الواقع يشــهد بأن بعض المعرضين عن هدى الله لا يعيشون ضنكاً في حياتهم، فهذا لا يقوم حجة؛ إذ الضــنك ليس مظهراً، وإنما هو حالة نفســية، يشرحها الطاهر بن عاشور بقوله: «مجامع همه ومطامح نظره تكون إلى التحيل في إيجاد الأســباب والوســائل لمطالبه، فهو متهالك على الازديــاد، خائف علــى الانتقاص، غير ملتفــت إلى الكمالات ولا مأنوس بما يســعى إليه من الفضــائل، يجعله الله في تلك الحالة وهو لا يشــعر، وبعضــهم يبــدو للناس في حالة حســنة ورفاهية عيش، ولكن نفسه غير مطمئنة» [1].

ولعل هذه الحالة النفسية تنتشر اليوم، وتتخذ أشكالاً متعددة ومتباينة، وتفترس جماعات ومؤسســات ورؤساء وقادة، والراجح أن جــزءاً من الاضــطرابات والأمراض النفســية محتــاج إلى أن يوصــف ويعالج في هذا الســياق المرتبط بالعلاقة التلازمية بين الموقــف من الهدى والمســلك النفســي والحياتي للإنســان، دون إلغــاء العوامل الأخــرى، ودون إنكار إمكانية ســقوط المهتدي في بعض الاضــطرابات التي تحتاج إلى رصــد لأســبابها وبحث عن علاجاتها بعيداً عن أي رؤية مثالية تبســيطية للظواهر النفسية والسلوكية.

إن النماذج التطبيقية الســابقة سيقت لإبراز كيف أن السياق لا يعين على التفســير فقط، وإنمــا يمارس وظيفة ترجيحية بين الــدلالات التي تمنح للآيــة الواحدة، ومن ثم، فإنــه يمثل إحدى قواعــد الترجيح التي على المفســر أن يعملها وهو يعرض لأقوال المفســرين، أو يســعى، إن كملت لــه آلة الفهــم، إلى إدراك دلالة الخطاب. بل يمكن الانتهاء إلى أن الغفلة عن إدراك هذه القاعدة

(1) المرجع نفسه، ج: 16، ص: 331.

موقع في خلل كبير واضطراب عظيم يمكن عدّه أحد الأسباب الجوهرية في معضلة الاختلاف التفسيري وتضاربه.

يقول د. محمد عابد الجابري: «ونحن نرى أن السبب في مثل هذا الاضطراب، إن لم نقل «التخبط» في كثير من الآيات القرآنية، يرجع، في الغالب – عندما لا يكون هناك تعصب مذهبي – إلى عدم اعتبار مسألة منهجية أساسية، وهي النظر إلى كل آية داخل السياق الذي وردت فيه وتجنب اقتطاعها والتعامل معها كنَصٍّ مستقل بذاته» [1].

ولا يقتصر دور السياق على ترجيح دلالة لفظ على آخر، وإنما هو يسعف في حسم الخلاف بين المفسرين في شأن المخاطبات والأقوال، فكثيراً ما يقف المفسرون عند تأويل الأقوال الواردة في القرآن، فينشأ بينهم الخلاف حول مصدرها، فمنهم من يقول: هذا من قول الملائكة، ومنهم من يقول: هو من قول الله، ومنهم من يذهب إلى أن الكلام صادر عن المكذبين. ويمكن أن نشير، في هذا السياق، إلى مثالين اثنين، فقد وقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا فَوۡجٞ مُّقۡتَحِمٞ مَّعَكُمۡ لَا مَرۡحَبَۢا بِهِمۡ إِنَّهُمۡ صَالُواْ ٱلنَّارِ ۝٥٩ ﴾ [2]، وفسره بقوله: «وقيل «هذا فوج مقتحم معكم» كلام الخزنة لرؤساء الكفر في اتباعهم، و﴿لَا مَرۡحَبَۢا بِهِمۡ إِنَّهُمۡ صَالُواْ ٱلنَّارِ ۝٥٩﴾ كلام الرؤساء، وقيل هذا كله كلام الخزنة» [3].

وعلق ابن المنير الإسكندري على هذا موظفا دلالة السياق المتمثلة في الخصومة التي تقتضي جهتين، وكان

(1) د. عابد الجابري: «مدخل إلى القرآن الكريم»، ص: 80.

(2) سورة ص/ 59.

(3) الزمخشري: "الكشاف"، 379/3.

مما ورد في كلامه: «قلت: هذا يحقق أن ما تقدم من قوله: ﴿لَا مَرْحَبًا بِهِمْ إِنَّهُمْ صَالُوا النَّارِ ۝٥٩﴾ من قول المتكبرين الكفار، وقوله تعالى: ﴿بَلْ أَنتُمْ لَا مَرْحَبًا بِكُمْ﴾ من قول الأتباع، فالخصومة على هذا التأويل حصلت من الجهتين، فيتحقق التخاصم خلافاً لمن قال: إن الأول من كلام خزنة جهنم، والثاني من كلام الأتباع، فإن على هذا التقدير إنما تكون الخصومة من أحد الفريقين، فالتفسير الأول أمكن وأثبت» (1).

فقد رجح عنده أن يكون الكلام مبنياً على المخاصمة، وليس من كلام خزنة جهنم.

ومن أمثلة ذلك الخلاف الذي يشب بين المفسرين حول مصدر الأقوال والمخاطبات داخل الخطاب القرآني قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥٣﴾ (2)، فقد ذكر الطبري أنها من كلام يوسف عليه السلام، وعلل ذلك بقوله: «وذكر أن يوسف قال هذا القول من أجل أن يوسف لما قال: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾، قال ملك من الملائكة: «ولا يوم هممت بها»، فقال يوسف حينئذ: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ (3)، مع أن إرجاع ذلك المقول إلى سياقه في الخطاب يدل على أن الكلام لامرأة العزيز وليس ليوسف، وهو مذهب ابن كثير في قوله «تقول المرأة: ولست أبرئ نفسي، فإن النفس تتحدث وتتمنى، ولهذا راودته لأن النفس لأمارة بالسوء، إلا ما رحم ربي، وهذا القول هو الأشهر والأليق والأنسب بسياق القصة ومعاني الكلام» (4).

---

(1) ابن المنير الإسكندري: "الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال"، بهامش "الكشاف"، 381/3.
(2) سورة يوسف/ الآية 53.
(3) جامع البيان، ج: 7 ، ص: 237
(4) ابن كثير: "تفسير القرآن العظيم"، ج:2، ص: 482.

وهو ما قصده الطاهر بن عاشور بقوله: «ظاهر ترتيب الكلام أن هـذا من كلام امرأة العزيز، مضـت في بقية إقرارها فقالت: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓ﴾ ، وذلـك كالاحتراسـ ممـا يقتضيه قولها» ﴿ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ من أن تبرئة نفسـها من هـذا الذنب العظيمِ ادعاء بأن نفسـها بريئة براءة عامة، فقالت: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓ﴾ ، أي ما أبرئ نفسي من محاولة هذا الإثم، إن النفسَ أمارة بالسوء، وقد أمرتني بالسوء، ولكن لم يقع» [1].

وهو ما انتصـر له وهبة الزحيلي، إذ لاحظ أن «هذه الآية من تتمـة كلام امـرأة العزيز متصـلة بما قبلهـا» [2]، ودعم قوله بما ذهب إليه أبو حيان الأندلسـي الذي أحسن صنعا عندما أعرض عـن ذكر بقية الأقوال، واكتفى بالقول: «الظاهر أن هذا من كلام امرأة العزيز، ثم اعتذرت بما وقعت فيهِ مما يقع فيه البشـر من الشـهوات بقولهـا: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓ﴾، والنفوسـ مائلـة إلى الشهوات أمارة بالسوء» [3].

ونبه الشـيخ يوسف القرضاوي على هذا بين يدي حديثه عن أهمية مراعاة السياق في تفسير القرآن الكريم، ورجح أن الكلام هـو لامرأة العزيز، يقول: «فالواضـح من السـياق أن المرأة برأت يوسـف مما ألصـق به ظلماً وزورا، كما بينـت أنها إنما اعترفت علـى نفسـها، ليعلم زوجها أنها لم تخنه بالغيـب في نفس الأمر، ولم يقع المحذور الأكبر، إنما كانت منها المراودة، وكان من يوسف الإباء، وهي لا تبرئ نفسـها، فقد تمنت المعصـية، وسـعت إليها بالفعل، والنفس أمارة بالسوء إلا ما رحم ربي» [4]. واعتبر الكلام

---

(1) الطاهر بن عاشور: "تفسير التحرير والتنوير"، ج: 7، ص: 5.
(2) د. وهبة الزحيلي: "التفسير المنير"، ج 13 ، ص: 5.
(3) أبو حيان الأندلسي: "تفسير البحر المحيط"، ج: 5، ص: 316.
(4) د. يوسف القرضاوي: "كيف نتعامل مع القرآن العظيم"، ص: 239.

متصــلاً بما قبله من كلام امرأة العزيز، وأشــار إلى أن ابن كثير ذكــر بــأن الإمام ابــن تيمية انتدب لنصــر القول بــأن الكلام هو لامرأة العزيز، وأفرده بتصنيف.

إن ما أقدمنا على عرضه من نماذج إنما كان لهدف واحد وهو أن إعمال الســياق يســهم في القيام بمهمة الترجيح بين الأقوال، وبالتالي، فهو يساعد على إنجاز مراجعة شاملة لأقوال المفسرين ومذاهبهم في التأويل، وهذا ما سعت الدراسة إلى التذكير به.

ويمكن أن يشكل هذا العرض الموجز ملمحاً منهجياً في الطريق الطويــل، طريــق إعمــال الســياق في ترجيح الأقوال التفســيرية والدلالات الخطابية، وهذا يقتضي:

أ- إنجــاز الترجيــح الخاص، ويقصــد به تتبــع ترجيحات كل مفسر بناء على قراءة تفسيره للقرآن الكريم.

ب- إنجــاز الترجيح المقــارن، وذلك بالموازنة بــين ترجيحات المفسرين والمقارنة بينها لمعرفة الراجح من المرجوح.

ج- صــياغة الترجيح المدعــوم، وذلك بالتحقــق من الترجيح القوي الذي يدعمه القرآن وصحيح الحديث وسياق الكلام.

ويبــدو أن هــذا المشــروع يصــطدم ببعض المنــازع والمقررات والقواعــد التــي تســربت إلى حقــل التفســير، واتخــذت طابع المســلمات، منها القــول إن جميع المعاني التي أوردها المفســرون للآيــة الواحــدة هي ممــا تقبله لغــة القرآن ويطيقــه بيانه الذي اختار تكثير المعاني في اللفظ الموجز، ومنها الذهاب إلى أن قول الصحابي حجة.

والــكلام علــى هذين المنزعين يقتضــي تفصــيلاً في القول لا تطيقه هذه الرســالة الموجزة، ولكن يكتفى بالإشارة إلى الإشكال تحريراً وتمثيلاً.



المبحث الرابع

في نقد منازع تفسيرية

أ- نقد منزع القول بقبول الآية القرآنية لمختلف الدلالات:

فقد اعتبر الشيخ الجليل الطاهر بن عاشور قبول المعاني المتعددة للآية الواحدة أصلاً ومنهجاً، وانتقد غفلة المفسرين عنه، يقول: «وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى، ونحن لا نتابعهم إلى ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ معاني في تفسير الآية [1]».

غير أن هذا الكلام يتوجه إليه الاستدراك الآتي:

- إن لجوء المفسرين إلى الترجيح يدل على أن بعض المعاني غير مقصود بلفظ القرآن، إما لعدم احتماله له، أو لتخلف بعض شروط الدلالة لغة وسياقاً.

- إن تعدد المعاني التفسيرية لا يقتصر على اللفظ المفرد، بل إنه يشمل المخاطبات والضمائر وعودها، والمتحدث عنهم، والتراكيب، وغيرها من الأنماط والظواهر، ومن ثم وجب حمل عموم كلام الطاهر بن عاشور على خاص واحد ألا وهو التعدد الدلالي للفظ المفرد، وقد صرح فضيلته بذلك، أما أن ينسحب على مختلف أشكال الاختلاف بين أقوال المفسرين، أو أن يستغرقها جميعاً استغراق لفظ العام لمشمولاته، فهو بعيد والله أعلم، لأن ما أتينا على عرضه من نماذج، وهي غيض من فيض، يدل على أنهم لم يختلفوا في دلالة اللفظة المفردة فقط، وإنما امتد خلافهم إلى أبعد من ذلك، وإذا استحال الجمع بين الأقوال المختلفة، والجمع أولى من التفرقة، وجب الهروع إلى الترجيح، والله أعلم بالصواب.

---

(1) الطاهر بن عاشور: "تفسير التحرير والتنوير"، 100/1.

إن مذهب الإمام الطاهر بن عاشـور مقبـول في حدود التعدد الـدلالي للفظ الذي يحتمل ذلك، وقد كان المفسـرون واعين بهذا المسـلك، وجاءت تفسيراتهم مسـتوعبة لمختلف ما يطيقه اللفظ. وإذا كانت الأمثلة كثيرة، فإن الدراسة تقتصر على إيراد نموذجين يقاس عليهما. لقد أورد المفسرون القدامى والمحدثون معاني عديدة لقوله تعالى في قصة يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾[1]، ومع أن القارئ لتلك المعاني يشـعر بتشـعب الخلاف بين المفسـرين، إلا أن عبدالرحمن بن سـعدي اسـتطاع أن يجمع بينها في سـلك واحد ورابـط دقيق يدلل على احتمالية اللفظ القرآني لمختلف تلك التفاسير. يقول: «فصبر عن معصية الله، مـع وجـود الداعي القوي فيه، لأنـه قد هم فيها هما، تركه لله، وقـدم مـراد الله على مـراد النفس الأمارة بالسـوء رأى من برهـان ربـه، وهو ما معه مـن العلم والإيمـان، الموجب لترك كل مـا حَـرَّمَ الله، ما أوجب لـه البعد والانكفاف عن هذه المعصـية الكبيرة... لأنه مما يسخط الله، ويبعد عنه، ولأنه خيانة في حق سـيدي الـذي أكرم مثواي، فلا يليق بـي أن أقابله في أهله بأقبح مقابلة، والحاصـل أنه جعل الموانع لـه من هذا الفعل تقوى الله، ومراعاة حق سيده... وكذلك ما من الله عليه من برهان الإيمان الذي في قلبه...»[2].

ووقف المفسرون عند قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[3]، وذهـب بعضـهم إلى أن المـراد بهـا الرمي، وذهب آخرون إلى أنها الخيل، ولعل هذه المعاني هي آحاد تخصص عموم القـوة، وكأنهـا نماذج من القـوة المطلوبة، باعتبـار أن الرمي قوة

---

(1) سورة يوسف/ 24.

(2) عبدالرحمن بن ناصر السعدي، "تيسير الكريم الرحمن..." تحقيق: محمد زهري النجار، مؤسسة الرسالة، ج:2، ص: 832 – 833.

(3) سورة الأنفال/ 60.

والخيــل قوة. وبإحكام هذا التعدد الدلالي المســتجيب لشــروطه اللغويــة والمقاميــة، فــلا معنى لأن يرد تفســير «مجاهــد» للقوة بالخيل كما يذهب إليه الزركشي [1]، ما دام الخيل من مشمولات القوة وعناصرها.

لكــن هذا الاســتيعاب الــدلالي لمختلف التفاســير الواردة في موضــوع «برهان ربه» و«قوة» لا يتاح مع جميع أشــكال الاختلاف التفســيري بين العلماء، قديماً وحديثاً، مما يستدعي الهروع إلى قاعــدة الترجيح بين تلك الأقاويل، واعتماد الســياق أداة حاكمة في تطبيــق تلك القاعدة. فكيف يمكن الجمــع، مثلاً، بين دلالتي «الحصــور» التــي وصــف الله بها «يحيــى بن زكريا»: «الضــعف الجنسي»، و«القدرة على ضبط الشهوة»، إنهما دلالتان مختلفتان، ولا يمكــن، بــأي وجه مــن وجوه التــأول، أن يعتبرا مــن قبيل أن يكون كل مفســر «ذكــر معنى ظهر من الآية، وإنما اقتصــر عليه لأنــه أظهر عند ذلــك القائل، أو لكونه أليق بحال الســائل، وقد يكون بعضهم يخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته، والكل يؤول إلى معنى واحد، والمراد الجميع... وكثيراً ما يذكر المفسرون شيئاً في الآية على جهة التمثيل لما دخل في الآية، فيظن بعض الناس أنه قصــر الآية على ذلك...» [2]، أو من قبيل «أن يعــبر كل واحــد منهــم على المراد بعبارة غير عبارة صــاحبه تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى... ومعلوم أن هذا ليس اختلاف تضاد كما يظنه بعض الناس، أو أن يذكر كل منهم من الاســم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل، وتنبيه المســتمع على النوع لا على ســبيل الحد المطابق للمحدود في عمومــه وخصوصــه..» [3]، لأن القــول بذلك، ثــم الجمع بين دلالتين مختلفتين، لن يكون ســوى محاولة موقعة في الاضطراب

---

(1) الزركشي: "البرهان في علوم القرآن"، ج: 2 ، ص: 157.

(2) المرجع نفسه، ج: 2، ص: 160.

(3) "شرح مقدمة التفسير لابن تيمية": الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، الرياض، ط: 1، 1995، ص: 29 – 40.

والتناقض، باعتبار أنه ليس كل الاختلاف التفسيري راجع إلى علاقة التضمن والعام والخاص واللازم والثمرة، وإنما يتعدى الاختلاف مختلف تلك العلاقات المنطقية إلى اختلاف تضاد وتناقض، مما يوجب إخضاع مقولة «قبول اللفظ القرآني لمختلف الدلالات المذكورة» لأقصى درجات النسبية والتخصيص.

وهذا المثال يذكر بأقوال المفسرين في توجيه دلالة «الخليل» في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ (1)، فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن معنى الخليل: الفقير، يقول ابن عادل الدمشقي (ت: 880 هـ): «والخليل مشتق من الخَلة، بالفتح، وهي الحاجة، ومن الخُلة، بالضم، وهي المودة الخالصة، وسمي إبراهيم خليلاً عليه الصلاة والسلام: أي فقيراً إلى الله، لأنه لم يجعل فقره وفاقته إلا إلى الله» (2).

في حين ذهب الطبري إلى أن معنى «الخليل»: الولي، يقول: «يعني ذلك جل شأنه: واتخذ الله إبراهيم وليا، فإن قال قائل: وما معنى الخلة التي أعطيها إبراهيم؟ قيل: ذلك من إبراهيم عليه السلام العداوة في الله والبغض فيه، والولاية في الله والحب فيه، وأما من الله لإبراهيم، فنصرته على من حاوله بسوء... وتصييره إماماً لمن بعده من عباده، وقدوته لمن خلفه في طاعته وعبادته، فذلك معنى مخالته إياه» (3).

فكيف يمكن الجمع بين هاتين الدلالتين المختلفتين في مختلف مقوماتهما الدلالية، دلالة الفقر ودلالة الولاية؟ فالراجع، في مثل هذه الحال، أن تعتمد الدلالة الثانية، لأن السياق يدعمها،

(1) سورة النساء/ 125.
(2) ابن عادل الدمشقي: "اللباب في علوم الكتاب"، تحقيق" الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1998، ج: 7، ص: 38.
(3) الطبري: "جامع البيان..."، ج: 4، ص: 296 - 297.

إذ الملاحظ أن كلمة «خليلا»، وردت في سياق امتنان الله على إبراهيم عليه السلام وبيان فضله، فناسب أن تذكر صفة «الخُلة» بمعنى الولاية والتفضل والتكرم، وهي معان لا تظهر في صفة «الحاجة»، هذه الصفة التي لا تملك أي مزية، لأن جميع العباد، رضوا أم كفروا، فقراء إلى الله، محتاجون إليه.

ب- حول حجية قول الصحابي:

إن الحديث عن حجية قول الصحابي له مداخل عديدة، في مقدمتها المدخل الأصولي الذي يدرس قول الصحابي باعتباره مصدراً من مصادر التشريع الفرعية، والملاحظ أن الأصوليين اختلفوا في حجية قول الصحابي، مما يجده الدارس في كتب الأصول، غير أن ما تود الرسالة أن تنبه عليه هو أن الترجيح المتحدث عنه هنا، والمدعوم بسياق الآية، هو ترجيح بين أقوال نطق بها الصحابة والمفسرون في تفسير ألفاظ القرآن وتراكيبه، ومعانيه، وهي، بهذا الاعتبار غير داخلة في قول الصحابي الذي يتصل بالأحكام التشريعية العملية [1].

يذهب الحاكم النيسابوري إلى أن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عند الشيخين حديث مسند، يقول الإمام الزركشي: «الأخذ بقول الصحابي، فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما قاله الحاكم في تفسيره» [2]. ويقول ابن الصلاح: «ما قيل من أن تفسير الصحابي حديث مسند، فإنما ذلك في تفسير يتعلق بسبب نزول آية يخبر به الصحابي أو نحو ذلك مما لا يمكن أن يؤخذ إلا عن النبي، صلى الله عليه وآله، ولا مدخل للرأي فيه، فأما سائر تفاسير

(1) المستدرك، ج2، ص: 283، وانظر ج2، ص: 289، وج1، ص: 726.
(2) الزركشي: "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت"، ج: 2، ص: 157.

الصحابة التي لا تشتمل على إضافة شيء إلى الرسول، صلى الله عليه وآله، فمعدودة في الموقوفات» [1]، فالملاحظ أن ابن الصلاح يخصص عموم ما ذهب إليه النيسابوري من أن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عند الشيخين هو من قبيل الحديث المسند، فليس كل تفسير من قبل الصحابي من باب المسند المرفوع، وإنما يختص ذلك بما له تعلق بأسباب النزول.

والإشكال هو أن هذا التخصيص محتاج إلى تخصيص؛ إذ ليس كل ما روي عن الصحابة من أقوال تفسيرية تخص أسباب النزول صحيحاً، وإنما يتطرق إلى الكثير منها شبهة الضعف، وما أوردته الدراسة بخصوص تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ ٢٤﴾، يمثل نموذجاً لضعف تفسير الآية بسبب النزول، وهو ما يدل على أن تخصيص عموم ما ذهب إليه النيسابوري بما له ارتباط بسبب النزول، وهو مذهب ابن الصلاح وآخرين، محتاج إلى أن يخصص، هو الآخر، بقاعدة الترجيح بالسياق، بمعنى أنه لا يقبل قول تفسيري لصحابي بسبب النزول إلا إذا كان ذلك القول مدعوماً بالسياق، مرجحاً بسابق نظم الآية ولاحقها.

زد على ذلك، فالحديث عن قول الصحابي له مدخل حديثي؛ إذ ليست كل الأقوال التفسيرية المنسوبة إلى الصحابي صحيحة، فبعضها ضعيف، وبعضها موضوع، ولا ينبغي لذكر الرواة «عن ابن عباس» أو «قال ابن عباس» أن يوهم بصحة القول المروي عنه. يقول الطاهر بن عاشور: «وصنفت تفاسير ونسبت روايتها إلى ابن عباس، لكن أهل الأثر تكلموا فيها، وهي تفسير محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، وقد رمي أبو صالح بالكذب حتى لقب بكلمة «دروغدت» بالفارسية بمعنى الكذاب،

---

(1) ابن الصلاح: "مقدمة ابن الصلاح في مصطلح الحديث"، ص: 56.

وهـــي أوهى الروايات، فإذا انضـــم إليها روايـــة محمد بن مروان السـدي عن الكلبي، فهي سلســلة الكذب... وقد قيل إن الكلبي كان من أصــحاب عبدالله بن ســبأ اليهودي الأصــل، الذي أسلم وطعن في الخلفاء الثلاثة، وغلا في حب علي بن أبي طالب، وقال إن عليا لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا، وقد قيل إنه ادعى إلهية علي».

ثم يضيف: «وهنالك رواية مقاتل ورواية الضحاك ورواية علي بن أبي طلحة الهاشمي، كلها عن ابن عباس، وأصحها رواية علي بـن أبي طلحة، وهـي التي اعتمدها البخاري في كتاب التفسـير من صـحيحه... والحاصل أن الرواية عن ابن عباس قد اتخذها الوضـاعون والمدلسون ملجأ لتصحيح ما يروونه كدأب الناس في نسـبة كل أمر مجهول من الأخبار والنوادر لأشهر الناس في ذلك المقصد» [1].

ومـا يجعله الطاهر بن عاشـور خاصـا بابن عباس إنما هو ظاهرة تشـمل مختلـف المرويات عـن بقية الصـحابة. يقول د. محمد حسين الذهبي: «أما كثرة الوضع في التفسير المأثور، فقد أضعفت الثقة فيه، وأحاطته بسياج من الشك جعلت العلماء يردون كل رواية تطرق إليها شيء من الضعف، وربما كانت صحيحة في ذاتها. كما أن اختلاط الصـحيح بالعليل من الروايات جعل بعض مـن ينظر فيها وليس عنـده القدرة على التمييز بينها، ينظر إلى الجميع نظرة واحدة، فيحكم لها جميعاً بالصـحة، وبهذا يختلط الأمـر على الناظرين في هذه الروايات، ويبقى دور نقاد الحديث الذين لهم القدرة على تمييز صـحيحه من عليله، وما أشقها من مهمة!» [2].

---

(1) الطاهر بن عاشور: "تفسير التحرير والتنوير"، ج: 1 ، ص: 15.

ومن خلال هذا التحوط، يصير مستبعداً قبول ما ذهب إليه الزركشي في قوله: "وحينئذ، إن تعارضت أقوال جماعة من الصحابة، فإن أمكن الجمع فذاك، وإن تعذر قُدم ابن عباس... فإن تعذر الجمع جاز للمقلد أن يأخذ بأيها شاء" (البرهان، ج: 2 ، ص: 172)، لأن تقدم أقوال ابن عباس مشروط بصحتها، أولا، وبمعاضدة السياق لها، ثانياً: أما اللجوء إلى ترك الاختيار للمقلد، فهذا مستبعد إلا في حدود فقهية ضيقة، ومجال التفسير أوسع.

(2) د. محمد حسين الذهبي: "بحوث في علوم التفسير..."، دار الحديث، القاهرة، ط: 2005 ، ص: 405.

بـل أقـوى من هـذا، فالنقد متوجـه إلى المرويات عـن النبي صـلى اللّٰه عليه وسـلم، وهي أثبت من غيرها من المرويات، يقول الزركشـي بين يدي سـرده لمصـادر التفسـير: «الأول: النقل عن رسـول اللّٰه صـلى اللّٰه عليه وسـلم، وهذا هو الطراز الأول، لكن يجب الحذر من الضـعيف فيه والموضـوع، فإنه كثير. وإن سـواد الأوراق سـواد في القلـب. قال الميموني: سـمعت أحمد بن حنبل يقـول: ثلاثة كتب ليس لها أصـول: المغازي والملاحم والتفسـير. قـال المحققون من أصـحابه: ومـراده أن الغالب أنها ليسـت لها أسانيد صحاح متصلة...» [1].

فظهر، بهذا، كيف أن منطقة المرويات عن الصحابة في التفسير محتاجة إلى أن توضـع تحت مجهـر المنهج النقدي الحديثي من حيـث السـند أولاً، ومن حيث المتن والدرايـة ثانياً، للوقوف على حقيقة بعض الظواهر من مثل:

- اختلاف الصحابة في تفسير الآيات.

- نسبة أكثر من قول تفسيري في الآية الواحدة إلى الصحابي الواحد، مع ما بين تلك الأقوال من اختلاف واضطراب.

وإذا تبين ذلك، فإن أسـئلة تعن بخصوص هذا الإشكال: فهل يعتبر ترجيح قول صـحابي على غيره خروجاً عن قاعدة «حجية قول الصـحابي»؟ وهل هناك إجماع، أصـلاً، حول محكمية هذه القاعدة؟ أليس الحديث عن تخصيصها عند ابن الصلاح وآخرين دليـلاً علـى عدم الإجمـاع على حجية قول الصـحابي بصـورة مطلقة؟ وهل هناك فرق بين قول الصـحابي في التفسير المرفوع إلى الرسـول عليه السـلام والقول الموقوف على الصحابي؟ وإذا

---

(1) بدر الدين الزركشي: "البرهان في علوم القرآن" ج: 2، ص: 156.

ثبت، كما يقرر القرطبي، أن ليس كل ما قاله الصحابة في التفسير سمعوه عن الرسول، وأنهم اختلفوا في التفسير على وجوه، [1] فإن القول بحجية قول الصحابي يتطرق إليه بعض الإشكال.

وقد سبق لابن تيمية أن صاغ الاستشكال حول جانب من هذا الموضوع في قوله:

«ومن قال من العلماء: إن قول الصحابي حجة، فإنما قاله إذا لم يخالفه غيره من الصحابة ولا عرف نص يخالفه، ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان إقرارا على القول فقد يقال: هذا إجماع إقراري إذا عرف أنهم أقروه ولم ينكره أحد منهم وهم لا يقرون على باطل.

وأما إذا لم يشتهر فهذا إن عرف أن غيره لم يخالفه، فقد يقال: هو حجة، وأما إذا عرف أنه خالفه فليس بحجة بالاتفاق، وأما إذا لم يعرف هل وافقه غيره أو خالفه لم يجزم بأحدهما، ومتى كانت السنة تدل على خلافه كانت الحجة في سنة رسول الله لا فيما يخالفها بلا ريب عند أهل العلم» [2].

إن الأسئلة المثارة سالفاً تكشف عن حجم الجهود التي تنتظر أهل التفسير للحسم في العديد من القضايا؛ إذ لا يمكن الحديث عن قول مرفوع إلى الرسول وقول موقوف على الصحابي إلا بأن تنجز أعمال تفسيرية يكون هدفها جمع أقوال الصحابي الواحد في التفسير (تفسير ابن مسعود وابن عباس وعلي وعائشة وغيرهم..) ثم التمييز، داخل التفسير الواحد، بين المرفوع من أقوال الصحابي والموقوف منها مقدمة لإعمال القول المرفوع وإهمال القول الموقوف إذا كان الأول مدعوماً بالسياق، وثبت

(1) القرطبي: "الجامع لأحكام القرآن"، ج: 1 ، ص: 33.
(2) ابن تيمية: «مجموع الفتاوى... » ج: 1، ص: 219.

تجرد الثاني من ذلك الدعم، وهو مناسبة لمعرفة الحدود العلمية لقولة الإمام أحمد: «ثلاث علوم لا إسناد لها، وفي لفظ: ليس لها أصل،: التفسير والمغازي والملاحم» [1]، والتأكد، إحصائياً، من أن الغالب على أقوال الصحابة التفسيرية، وأقوال التابعين من باب أولى، أنها خالية عن السند الذي يمنحها قوة الصحة والثبات.

وبموازاة ذلك، يتعين البحث في أقوال الصحابة التفسيرية عن ذلك النوع من الأقوال التي يقولها صحابي معين ولا يعلم له مخالف، وتقليب النظر فيها لمعرفة إلى أي حد يقبل فيها بالحكم الشائع عند الباحثين من أن «الصحابي إذا قال قولا ولم يعلم له مخالف، فإن ذلك القول هو فهم الصحابة، وأنه الحق» [2] مع إضافة عمل ثالث مواز، وهو تحديد التفاسير المستندة إلى المرويات في أسباب النزول، وإخضاعها لآليات الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف لمعرفة نسبة المرويات في سبب النزول الملائمة لسياق الآية أو المباينة له، وذلك كي لا يظل الكلام محصوراً في معارف السابقين من أن سبب النزول مساعد على فهم دلالة الخطاب، أو أن كثيراً من المرويات في أسباب النزول هي من المراسيل كما يقول ابن تيمية [3].

وإذا أضفنا إلى هذه الجهود العلمية المتداخلة ما له علاقة بتفسير التابعي، ازدادت ضخامة مشروع المراجعة المنهجية للتفسير؛ إذ إن العلماء تحدثوا عن تفسير التابعي، وأشاروا إلى سلميته من حيث القبول والرد، وخلاصة مذهبهم في الموضوع أن «قول التابعي في التفسير يجب عدم الأخذ به إلا إذا كان مما لا مجال للرأي فيه، فإنه يؤخذ به حينئذ عند عدم الريبة، فإن

---

(1) ابن تيمية: "منهاج السنة"، ج: 7، ص: 435.

(2) د. ترحيب بن ربيعان بن هادي الدوسري: «حجية قول الصحابي»، دراسة بالموقع الإلكتروني الآتي: www.saaid.net

(3) ابن تيمية: «منهاج السنة»، ج، ص: 435.

ارتبنا فيه بأن كان يأخذ عن أهل الكتاب، فلنا أن نترك قوله ولا نعتمد عليه، أما إذا أجمع التابعون على رأي فإنه يجب علينا أن نأخذ به ولا نتعداه إلى غيره» (1).

مع أن هذا المذهب يثير إشكالات أكثر من الإشكالات الواردة بخصوص تفسير الصحابي، من مثل:

- ما هي الحدود الفاصلة بين قول التابعي الذي لا مجال للرأي فيه وغيره من المجالات؟

- من يستطيع أن يقوم بهذا الحد؟

- وما معنى الرأي هنا؟

- وهل تم إحصاء أقوال التابعين في التفسير لمعرفة تلك الحدود؟

- وهل الخروج عن جادة الصواب يتمثل فحسب في أخذ التابعي عن أهل الكتاب؟

- ألا يتصور خطأ في تفسيره مما لم يستند فيه إلى أهل الكتاب؟

- وما حكاية إجماع التابعين؟

- هل تم إحصاء المواطن التفسيرية التي وقع فيها إجماع بين التابعين؟

إن هذه الإشكالات تهدد البناء الفكري والمنهجي لما يذهب إليه العلماء بخصوص تفسير الصحابي والتابعي، ولعل الأحكم أن تنجز، أولا، الدراسات الإحصائية الرصدية المتصلة بجهود

---

(1) د. محمد حسين الذهبي: «بحوث في التفسير..»، ص: 399.

كل مفسر صحابي أو تابعي، ثم يمكن للدراسات المقارنة أن تشق طريقهـا ثانياً، أما الركـون إلى أحكام انطباعية عامة، فلئن جاز في بعض الحقول والدراسـات، فإنه لا يجوز في مجال الدراسات القرآنية والتفسيرية.

إن العمل الاسـتقرائي الإحصـائي يعد ضـربة لازب في هذه الموضـوعات، وإلا بقي حقل التفسـير مضـطرباً بسـبب نشوب العديد من الإشـكالات والاختلاف في توجيهها وتناولها، وبسبب كـون معـارف العلماء السـابقين في تلك الموضـوعات تحمل، في طياتها، بذور إثارة العديد من الإشكالات.

ولم يكـن التعرضـ لهذين المنزعين في التفسـير، منزع القول بقبول اللفـظ القرآني لمختلف التفاسـير المحتملة، ومنزع القول بحجيـة قول الصـحابي في التفسـير إلا بغرض إثارة الإشـكال ليسهم أهل التفسير والاجتهاد في بسط القول في ما يعود بالنفع على علوم التفسير وطلبة تلك العلوم على حد سواء.

ومن الله طلب العون والتسديد
في بلوغ درك الرؤية الصحيحة
والمنهج السليم والقول السديد.



فهرس المصادر والمراجع

1- قائمة المراجع باللغة العربية:

- الإتقان في علوم القرآن:
الإمام السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.

- الإحسان في تعقب الإتقان:
الشيخ عبدالله بن الصديق، دار الأنصار، مصر.

- الإحكام في أصول الأحكام:
سيف الدين الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1983.

- أصول السرخسي:
السرخسي، تحقيق: الأفغاني أبو الوفاء، دار المعرفة، بيروت.

- أحكام القرآن:
ابن العربي، دار الفكر.

- بحوث في علوم التفسير:
د. محمد حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط: 2005.

- البرهان في علوم القرآن:
بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.

- تقريب التهذيب:
ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الكتاب العربي، مصر، ط: 1380 هـ.

- الكشـاف عـن حقائق غوامض التنزيل وعيـون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري، دار الفكر.

- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز:
الشيخ العز بن عبدالسلام، دار الحديث، القاهرة.

- البحر المحيط:
أبو حيان الأندلسـي، تحقيـق: زكريا عبدالمجيـد النوني وأحمد النجول الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1993.

- بدائع الفوائد:
ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت.

- التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جزي الكلبي، دار الفكر.

- تفسير التحرير والتنوير:
الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر، تونس.

- تفسير القرآن العظيم:
ابـن كثـير، تصـحيح محمـود حسـن، دار الرشـاد الحديثـة، البيضاء.

- تفسير الماوردي: الماوردي،

- تفسير المنار: الشيخ رشيد رضا.

- تناسق الدرر في تناسب السور:
الإمـام السـيوطي، تحقيق: عبدالقـادر أحمد عطـا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1986.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان:
عبدالرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: محمد زهري النجار، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- الجامع لأحكام القرآن:
الإمام القرطبي، تصحيح: أحمد عبدالعليم البردوني.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن:
الإمام الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1992.

- الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري:
د. إبراهيم الوافي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: 1، 1999.

- ذوق الحلاوة في بيان امتناع نسخ التلاوة:
الشيخ عبدالله بن الصديق، دار الأنصار، القاهرة، ط: 1، 1981.

- روح المعاني:
الألوسي، ضبط وتصحيح: علي عبدالباري عطيه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1994.

- سنن ابن ماجة:
ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

- سنن البيهقي الكبرى:
الإمام البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الباز، مكة.

- سنن الترمذي:
الإمام الترمذي، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1983.

- شرح اللمع:
أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: د. عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1983.

- شرح مقدمة التفسير لابن تيمية:
الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، الرياض، ط: 1، 1995.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده:
ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، ط: 5، 1981.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري:
ابن حجر العسقلاني، حقق أصولها وعلق عليها عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، دار الفكر، بيروت، ط: 1993.

- فتح البيان في مقاصد القرآن:
أبو الطيب القنوجي، ضبط ومراجعة: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ط: 1989.

- الفرق بين الفرق:
عبدالقاهر البغدادي، مؤسسة الحلبي، مصر.

- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل:
د. محمد حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط: 2، 1989.

- الكامل في الضعفاء:
الحافظ عبدالله بن عدي الجرجاني، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1405 هـ.

- كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة:
الصاحب محيي الدين بن عبدالرحمن الجوزي، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط: 1، 1995.

- كتاب بدع التفاسير:
الشيخ عبدالله بن الصديق، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، ط:2، 1986.

- كتاب الضعفاء الكبير:
أبو جعفر بن عماد العقيلي، تحقيق، عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1.

- كيف نتعامل مع القرآن العظيم:
د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، بيروت، ط: 1، 2000.

- اللباب في علوم الكتاب:
ابن عادل الدمشقي: تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1998.

- لسان العرب:
ابن منظور، دار الفكر.

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:
الهيثمي، دار الكتب العربية، بيروت، ط: 3، 1982.

- مجمع الفتاوى:
ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

- مدخل إلى علوم القرآن والتفسير:
د. فاروق حمادة، دار الثقافة، البيضاء، ط 1.

- مدخل إلى القرآن الكريم:
د. محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، البيضاء. ط1. 2006.

- مفاتيح الغيب:
الإمام الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، ط: 2.

- مفردات ألفاظ القرآن الكريم:
الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، ط: 1، 1992.

- مقاصد الإسلام:
الشيخ صالح بن عبدالعزيز بن عثيمين، دار ابن الجوزي، ط: 1، 1993.

- المستدرك على الصحيحين:
الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1990.

- المستصفى من علم أصول الفقه:
الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت.

- مسند الإمام أحمد:
الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر.

- المغني في الضعفاء:
الإمام الذهبي، تحقيق نور الدين عتر.

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية:
ابن تيمية، مكتبة الرياض الحديثة، ط: 1406 هـ.

- منهاج الوصول في علم الأصول:
القاضي البيضاوي، مطبوع مع "نهاية السول شرح منهاج الوصول" للأسنوي، مطبعة التوفيق الأدبية، مصر.

- الموافقات في أصول الشريعة:
الإمام الشاطبي، تصحيح: محمد عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال:
الإمام الذهبي، طبعة الخانجحي، مصر. وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1995.

- نحن والقرآن:
د. مصطفى بوهندي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: 1، 2001.

- النسخ عند الأصوليين:
د. علي جمعة، دار نهضة مصر، ط: 1، 2005.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور:
الإمام البقاعي تحقيق: عبدالرزاق الغالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1995.

2 - قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

- Roger Fowler.
"A dictionary of moderne critical terms". Rou - ledge-London، 1991.

- Encyclopédie AXIS (C.D.).

- R. Galison et D. Coste.:
"Dictionnaire de didactique des langues"،p: 123.

- Chris Baldick:
"Oxford concise Dictionary of literary terms". Oxford university Press، 1990.

- André Lalande:
"Vocabulaire technique et critique la philosophie",
PUF, 13° ed, p: 181.

٣ - مواقع على شبكة الانترنت:

-www.fathfreedom.org/index.htm

-www.mutenasserin.net

-www.oumma.com/article.phb3?id_article=501

-www.saaid.net

شروط الإسهام في الإصدار «مراجعات»

- أن يكون للباحث إسهام في ميدان الفكر الإسلامي والدراسات التراثية.
- أن يكون البحث جديدا لم يسبق نشره.
- أن يتناول البحث قضايا التراث العلمي والفكري والأدبي، منطلقا من واقع الأمة في المعالجة، ومستشرفا للآفاق المستقبلية.
- أن يسهم في تأصيل الرؤية الوسطية وإشعاع قيم الفاعلية والتجديد في تناول التراث.
- أن ينطلق، في التحليل والمعالجة، من الرؤية الوسطية القائمة على قيم الإنصاف والحوار والموضوعية.
- أن يبتعد عن إعادة إنتاج الخلاف الفكري والمذهبي
- أن يعتمد المنهجية العلمية في التوثيق والترقيم والتحقيق.
- أن يقدم البحث مطبوعا في ثلاثة نظائر، إضافة إلى قرص مدمج، وأن لا يتجاوز مائتي صفحة، من حجم A4، وبخط Simpliefed Arabic، ذي البنط 16.
- يحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب البحث إدخال التعديلات المناسبة.
- لا تسترد الأبحاث غير المنشورة.
- يقدم لصاحب البحث المنشور مكافأة مالية تقديرية.

نهر متعدد.. متجدد

هذا الكتاب

يتخذ هذه الكتاب مسلكاً منهجياً يقوم على عرض المبادئ والقواعد والمقولات التي تنتظم حركة تفسير الخطاب القرآني، ويبحث في قاعدة من قواعد التفسير ترتبط بدور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية والمنازع التأويلية للآيات القرآنية، وهو دور أغفله بعض المفسرين وانتبه إليه آخرون، غير أنه، بحسب علم صاحب الرسالة، لم يفرد بدراسة مستقلة تشفع النظر بالتطبيق، وتدعم الدعوة بالدليل وتوسع من مفهوم السياق ليشمل النظم الحاف بالآية والسياق الكلي للسورة والسياق العام لمقاصد القرآن.

ولم تقتصر الرسالة على النظر، وإنما أولت التطبيق عناية خاصة وقدمت نماذج تحليلية عديدة للتدليل على أن السياق لا يقوم بدور إضاءة المعنى وتقريبه، وإنما يقوم بدور آخر، وهو أنه يرجح بين الأقاويل التفسيرية، ويدعم القول الراجح منها، وقد يأتي على القول المرجوح بالضعف والإهمال.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية